

المقدمة في تعريف الكيف واقسامه

المرصد الثالث من الموقف الثالث في الكيف وفيه مقدمة وفصول اربعة

او الارلق اولا

المقصد العاشر في انه هل النوم ضد القدرة وفيه تحقيق بعض احوال الرؤيا ووقوع الكلمة [illegible] القدرة	المقصد الحادي عشر في ان القوة المحركة بنفسه وبغيره هل تقدر على الدفع	المقصد الثاني عشر في مغايرة القدرة والمزاج
المقصد الثالث عشر في القوة التي هي جنس القدرة	المقصد الرابع عشر في الاخلاق ومغايرتها للقدرة	خاتمة في كيفيات نفسانية قريبة من المذكورات
النوع الخامس بقية الكيفيات المذكورة وفيه مقصدان	المقصد الاول في اللذة والالم	المقصد الثاني في الصحة وضدها
الفصل الثالث في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان	المقصد الاول في ان هذه الكيفيات عارضة للكم وفيه تحقيق امر الزاوية	المقصد الثاني في بيان هذه الكيفيات وانواعها
المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة وفصلان	المقدمة في اثبات الحكماء المقولات النسبية وانكار المتكلمين لبعضها	
الفصل الاول في الاكوان وفيه مقاصد سبعة	المقصد الاول في ان الكون ما هو	المقصد الثاني في انواعه
المقصد الثالث في ضرورية وجود الكون	المقصد الرابع في كونه محسوسا والاختلاف فيه	المقصد الخامس في جواز كون الجوهر الفرد محفوفا بستة جواهر
المقصد السادس في تضاد الاكوان	المقصد السابع في اختلاف المعتزلة في احكام الكون	الفصل الثاني في مباحث الاين على راي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر
المقصد الاول في الحركة وانها كمال	المقصد الثاني فيما قاله ارسطو في تحقيق الحركة	المقصد الثالث في المقولات التي تقع فيها الحركة على مذهبهم
المقصد الرابع في علة الحركة	المقصد الخامس في مقتضيات الحركة	المقصد السادس في وحدة متعلقة بوحدة مقتضياتها
المقصد السابع في تضاد بعض الحركات وعدمه	المقصد الثامن في ان تضاد الحركة من اي شيء	المقصد التاسع في ان الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض
المقصد العاشر في تقسيم الحركة الى ما بالذات وما بالعرض واقسامها	المقصد الحادي عشر في السرعة والبطئية منها	المقصد الثاني عشر في علة البطء

المقصد الثالث عشر في تخلل السكون بين الحركتين والخلاف فيه	المرصد الخامس من الموقف الثالث وفيه مقاصد خمسة في الاضافة	
المقصد الاول في بيان ماهية الاضافة	المقصد الثاني في خواص المضاف	المقصد الثالث في بيان ان الاضافة لا تستقل بوجودها
المقصد الرابع في تقسيمات الاضافة		المقصد الخامس في اقسام المضاف
الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومراصد اربعة		المقدمة في الاشارة الى تعريف الجوهر وبيان تقسيمه
المرصد الاول من الموقف الرابع في الجسم وفيه فصلان		الفصل الاول في بيان حقيقة الجسم واجزائه وفيه مقاصد ثمانية
المقصد الاول في حد الجسم	المقصد الثاني في ابطال قول بعض المعتزلة بان الجسم مجموع الاجزاء المجتمعة	المقصد الثالث في بيان المذاهب الاربعة في اجزاء الجسم البسيط
المقصد الرابع في حجة المتكلمين على مذهبهم في اجزاء الجسم	المقصد الخامس في حجة الحكماء على مذهبهم في اجزائه	المقصد السادس في تحرير مذاهب الحكماء في الاجسام البسيطة الطبائع
المقصد السابع في دليلهم على اثباتهم الهيولى والصورة	المقصد الثامن في تفريعات لهم على وجود الهيولى	القسم الاول في الافلاك وفيه ستة مقاصد
المقصد الاول في عدد الافلاك ونضدها	المقصد الثاني في المحدد	المقصد الثالث في فلك الثوابت
المقصد الرابع في فلك الشمس	المقصد الخامس في افلاك القمر	المقصد السادس في الافلاك الخمسة الباقية
القسم الثاني في الكواكب وفيه مقاصد خمسة	المقصد الاول في الهلال والبدر	المقصد الثاني في الخسوف
المقصد الثالث في الكسوف	المقصد الرابع في محو القمر	المقصد الخامس في المجرة

الفصل الثاني في اقسام الجسم وفيه مقدمة واقسام ثلاثة

تعالى

ذكر العلامة حنفيا لمقصد في العالمين شرحا صحيحا
الكاملين وقبله من سر حسن
الكاملين
من فوائده

صار ملكا لتراث صحيح شرعي
وانا الفقير محمد بن عبد القادر
عفي عنهما

من كتب الفقير الى الله الغني الصمد
عبد الباقي محمد الكردي

واعلم ان القضاء عند الشارع عبارة عن ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وعند الحكماء عبارة عن علمه
بما ينبغي ان يكون عليه الاشياء حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام

ومما العيار اي الذي مدد على عرضها
العيار وفي الاصل مصدر عاير [illegible]
والموازين اذا قابلتها ثم نقل الى الآلة
اي ما يقاس به عا

ا
س ص ص ص ص

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم انه ليس المراد بكون المأمور به مقدورا او اختياريا ان يكون متوليا بنفسه من مقولة الفعل
على ما يسبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته كالعلم والنظر والانفعالات
كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت فاكثر من الواجبات بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة
المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ويتمكن العبد من كسبها واجرائها
ومع هذا فلا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في عرف الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت
فرأس الطاعات واساس العبادات اعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق
المعبر عنه في الفارسية بگرویدن وباور داشتن وراست گوی داشتن المقابل في العرف بالتكذيب
وفي اوائل المنطق بالتصور على ما صرح به ابن سينا في الشفاء حيث اورد في مقابلة هذا التصديق
التكذيب وفي كتابه المسمى بدانشنامه علائی حيث قال دانستن دوگونه است یکی فهم کردن واندر
یافتن وانرا بتازی تصور خوانند ودوم گرویدن وانرا بتازی تصدیق خوانند ولا خفاء في ان هذا
المعنى من مقولة الكيف دون ان ينفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل
باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتحنث على ما عرفت ولا يلزم منه ان يكون الايمان مجرد العلم
والمعرفة بل لا بد من معنى الاذعان والقبول المعبر عنه بگرویدن ولو سلم ان المعرفة الحاصلة لبعض الكفار
على ما اشار اليه قوله تعالى ان آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم هو هذا المعنى فلا ينافي
ان يكفروا بما لزم من كتمان الحق او غير ذلك من اسباب الكفر التي قد يحصل معه التصديق كما
اذا سجد للصنم لغرض من اغراض الفاسدة فان الشارع جعل بعض المعاصي امارة التكذيب
وعلامة الكفر كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات بخلاف البعض كالقتل والزنا
كما جعل السفر مرخصا وامارة للمشقة وان كان قد يخلو عنه بخلاف كثير من المشاق وكذا البغض
والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا
التصديق ويجعل بمنزلة العدم وقد يعبر عن التصديق بالتسليم على ما صرح به الامام حجة الاسلام
قصدا الى زيادة التوضيح حيث لم يفهم كثير من المتأخرين من التصديق المنطقي معنى گرویدن
واما في صدر الاسلام فقد كان لفظ التصديق اشهر واوضح لحمله امير المؤمنين علي رضي الله عنه

تفسيرا للتسليم واما ما يتوهم من ان التصديق بمعنى گرویدن ليس من اقسام العلم فليس بشيء لان مثل ابن سينا
وان لم يعتد به في باب الشرائع والديانات فلا خفاء في كونه القدوة في تفسير الالفاظ المنطقية سيما اذا اشتبه علينا
معنى لفظ تركي نعول على قول بعض الاتراك وان لم يكن من الاسلام في شيء بناء على كونه ثقة في لغة الترك
وانه قد قسم العلم الحكمي الى التصور والتصديق في كتب الفارسية بگرویدن وفي الفرس بما يخالف التكذيب
وان زعمت ان گرویدن في تفسير التصديق المنطقي غيره من تفسير التصديق الشرعي فذلك ادعاء باطل لا يشهد
به رواية ولا دراية وافتراء ظاهر لا يؤيده عقل ولا نقل وخفاء معنى التصديق المنطقي على كثير من
المتأخرين كثر نزاعهم في تحقيق الايمان وفي ان التصديق المعتبر فيه هو التصديق المنطقي ام لا وحين وفقنا
الله تعالى للاطلاع على ذلك وبيناه في كتبنا ظهر على اخواننا في الدين ان هذا هو الحق الصريح والله
تعالى اسأل ان يوفق سائر المسلمين للاذعان له والرجوع اليه والتصديق به والتسليم اليه وان
يثبتهم على الدين القويم فان تحصيل الايمان والثبات عليه مما يكتسب به الخيرات ويكفر فيه
العثرات واما تصور الايمان وتعلمه فعند المحصلين على طرف الثمام لكنه ادنى اهتمام
ولهذا ترى كلام السلف مما يرى من شأنه لا لعدم اعتناء منهم بشأنه واعلم ان من السلف
من فصل تصديق النبي عليه السلام فيما علم مجيئه به الى تصديقه في اوامره ونواهيه واورد
كثير منهم في العبارات التي اختاروها للايمان صدقت بما صدق به محمد صلى الله عليه وسلم وتبرأت
عما تبرأ عنه قبلت دين الاسلام وما فيه وتبرأت من الكفر وما فيه فعلى هذا لا ينبغي ان يشدد
النكير على من يقول لا بد في الايمان مع قبول الحق من انكار الباطل لا سيما اذا قصد زيادة التوضيح
والتأكيد ودفع وهم اختصاص الحق بالاوامر دون النواهي ولا على من يقول قبول الحق يتناوله لان
حاصل معنى انكار الباطل التصديق والاذعان بانه باطل مذموم يستحق فاعله او معتقده العقاب لكن
ينبغي ان يعلم انه يكفي في ذلك الاجمال كما يشعر به العبارات المأثورة عن السلف وانما يلزم التصديق
التفصيلي عند ملاحظة التفاصيل وهذا القدر كاف في تحقيق الايمان عند ذوي التحصيل والله
الهادي الى سواء السبيل

تمت رسالة في تحقيق معنى الايمان من مؤلفات شيخ الاسلام الامام الهمام
مولانا اسعد الملة [illegible] قدس سره

عدد اوراق ١١٤

... [illegible] الفقير الى الغني القادر [illegible]
[illegible] على اولاده واولاد اولاده واولاد
اولاد اولاده تقبل الله
تعالى منه بمنه

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال، وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال، تلألأت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه، وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه، تحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته، وتولهت الاذهان والاوهام في بيداء عظمة صفاته، يا من دل على ذاته بذاته، وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته، صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى المبعوث بالهدى الى كافة الورى، وعلى آله البررة الاتقياء، واصحابه الخيرة الاصفياء، ما تعاقبت الظلم والضيا، وبعد فان ارفع المطالب جالا ومآلا، وارفع المآرب منقبة وكمالا، واكمل المناصب مرتبة وجلالا، وافضل الرغائب ابهة وجمالا، هو المعارف الالهية والمعالم اليقينية، اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والاولى، وعلم الكلام في عقائد الاسلام من بينها اعلاها شأنا، واقواها برهانا، واوثقها بنيانا، واوضحها تبيانا، فانه مأخذها واساسها، واليه يستند اقتباسها واقتناصها، بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها، ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة، والف فيه من الزبر المهذبة المحررة، كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده على اهمها واولاها، ومن شعبه وفرائده على الطفها واسناها، ومن دلائله العقلية على اعدها واجداها، ومن شواهده النقلية على افيدها واجلاها، وكيف لا وقد انطوى على خلاصة ابكار الافكار، وزبدة نهاية العقول والانظار، ومحصل ما لخصه لسان التحقيق، ولخص ما حرره بنان التدقيق، في عبارات رائقة موجزة، واشارات شائقة معجزة، فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار، واستمال اليه بصائر اولي الابصار من اذكياء الامصار والاقطار، فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة، ولم يجدوا عليها دليلا، واستهيموا برموز اشاراته اللامعة، ولم يهتدوا اليها سبيلا، فاجتمع الي نفر من اجلة الاحباب المطلعين الى سرائر الكتاب، واقترحوا علي ان اكشف لهم عن مخدرات الاستار، وابرز لهم عن نقاب الحجاب هاتيك الاسرار، ليجتلوها متبرجات بزينتها متبخترات بمحاسن فطرتها، فاسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق، ومستهديا الى سواء الطريق، وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها، ويميط من خرائد نقابها، يهتدي به البادي الى لب الالباب، ويطلع به الناشي على العجب العجاب، وضمنته جميع ما يحتاج اليه من بيان ما فيه وما له وما عليه، مراعيا في ذلك شرط الانصاف، مجانبا عن طريقة الاعتساف، ولما تيسر لي اتمامه، وختم بالخير اختتامه، حليته بدعاء من ايده الله بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى، وزاده بسطة في الفضل والندى، وشيد ملكه بجنود لا قبل لها واعزه بمعقبات من السموات العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين، ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور المؤمنين، ويجعل له لسان صدق في الآخرين، ويرفع مكانه يوم الدين في اعلى عليين، وهو سلطان الحضرة العليا السلطان الاعظم والخاقان الاعلم الاكرم، مالك رقاب الامم من طوائف العرب والعجم، المختص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم، وخلق عظيم، ولطف عميم، شمل الورى الطافه، وعمهم اعطافه، وصانهم اكنافه، من كل ما لا يرتضى، مكارمه لا تحصى، ومآثره لا تستقصى، مولى عطاياه سمت فوق المدى، وتباعدت عن رتبة الادراك الذي خلا فاجود، فتقاصر عنه البحر والافلاك، من التجأ الى جنابه تجلله مكانا عليا، ومن اعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا، اذا همّ بمنقبة امضى، واذا هزّ لمكرمة اسرع اليها ومضى، عزماته مثل السيوف صوادما، لو لم يكن للصارمات فلول، ناشر العدل والاحسان على الانام، وباسط الامن والامان في الايام، هو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها، وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها، فعادت رياض العلوم الى زوايا ابهائها مخضرة الاطراف، واضحت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف، ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق، ومنجى اساطين بني آدم في الآفاق، السلطان المنصور المؤيد غياث الحق والدولة والدين محمد، خلد الله ملكه وسلطانه، وافاض على العالمين بره واحسانه،

وهذا دعاء لا يرد لانه ... صلاح لاصناف البرية شامل

وها انا افيض في المقصود، متوكلا على الصمد المعبود، واقول: ضمّن المصنف تغمده الله بغفرانه خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال، فبسمل اولا تيمنا ثم قال:

الحمد لله العلي شأنه امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله، فانه تعالى جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة نقصان، **الجلي برهانه** حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجوب ذاته واتصافه بكمالاته، وهي آياته المنبثة في الآفاق والانفس يجتليها بصائر اولي الابصار، وتشاهد بها اسرارا يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار، **القوي سلطانه** سلطنته ونفاذ حكمه، اذ لا يستعصي على ارادته شيء من الاشياء، ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء، **الكامل حوله** قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا او افناء، اعادة وابداء، **الشامل طوله** فضله ونواله، فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله، ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى: **الذي خلق سبع سموات** هي افلاك الكواكب السبعة السيارة، فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا، **ومن الارض مثلهن** مثل السموات في العدد، كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات، وفي كل طبقة منها مخلوقات، وما يعلم جنود ربك الا هو، وقد يأول تارة بالاقاليم السبعة، واخرى بطبقات العناصر الاربعة، حيث عدّت سبعا، **بكمال قدرته** متعلق بخلق، **وجعل الامر** اي حكمه او تدبيره، **يتنزل بينهن** من السماء السابعة الى الارض السفلى، **ببالغ حكمته** التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله، **وكرم بني آدم** نوع الانسان على غيره **بالعقل الغريزي** بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم، وتسمى عقلا هيولانيا، **والعلم الضروري** الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة، **واهلهم** جعلهم اهلا، وفي نسخة الاصل واهله بتأويل الانسان **للنظر والاستدلال** بالعلوم الضرورية، **والارتقاء في مدارج الكمال** وذلك بان يرتقي اولا من الضروريات الى

مشاهدة النظريات ويسمّى عقلاً مستفاداً ثم يتكرر مشاهدتها مرة اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشّم كسب جديد ويسمّى عقلاً بالفعل وهو وان كان متأخراً عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا تغيب عنها شيء منها اصلاً وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقرة الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها لا على ما هو الاصلح الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته واطوارها وفي قوله ليؤديهم اي التفكر والتدبر فيهما مع ما في حيزه نوع تفصيل لها اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شأنه وما يتعقبه الى العلم بوجود الصانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل او دار قيوم قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في آثاره الصادرة منه واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها والا اختل النظام المشاهد في العالم احد في ذاته لا تركيب فيه والا كان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسة غيره صمد سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمدا اي قصده منزه عن الاشباه المشاركة له في صفاته والامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته مبرّأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي في الذات والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات لما سيأتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع والانشاء اي بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع الشق وانشأ يفعل كذا اي ابتدأ يفعل مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للالوهية متفرد بمتقنات الافعال بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال ولجلائل الاسماء وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على متفرد تنبيها على انه استئناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير الى قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرؤ عن النقائص ازلي هو اعم من القدم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم لمقارنته لفظ ابدي فانهما يذكران غالبا معا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريقة سياق بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدي توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى اي حكم على ما عداه بالعدم والفناء هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له الملك توطئة لما ذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها يحيي ويميت من الابادة بمعنى الاهلاك يبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيئته

ما يتعلق بالافعال كعدم الوجوب وعدم التقبيح

لا يجب

لا يجب عليه شيء من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجب عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه له الخلق والامر له الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والآجال في الازل اشارة الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا مصدقا لهم للانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة فان ما يصدق الله انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب ضوؤه ضوء الكواكب ليدعوهم بتسكين الواو الى تنزيهه عن النقائص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه ويأمروهم بمعرفته وتعظيمه باثبات الكمالات الوصفية الذاتية وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا احكامه المتعلقة بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيمه المقيم ووعيده بنار الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجة واوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم ختمهم بافضلهم قدرا من النبوة ومرتبة وشرفا واتمهم بدرا شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى واشرفهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور وازكاهم مغرسا مكان غرس واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه الثلثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وحسن الافعال وكرامتها وهي ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله لقوله ما اطيبك من بلد واحبك الي واكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخالطة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين العفو في القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل

فانه

وكذلك جعلناكم امة وسطا واپسهم اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد ما
استقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عليه الصلوة والسلام اشدهم واقواهم في العصمة
لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يامره الا بخير واكثرهم حكمة علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن يتبعها
واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اى بالغا في العز
والغلبة سيد البشر كما اشتهر في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر الى العرب والعجم وقيل الانس والجن الشفيع المشفع المقبول
الشفاعة يقال شفعته قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر حبيب الله قل
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كني عليه السلام بابي القسم
اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر لاب حينئذ مبالغة في
مباشرة القسمة وانزل معه عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه
كل زمان والداير على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا مبينا اى ظاهرا اعجازه او مظهرا للاحكام
من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا ماخوذ من
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل من كتابا عربيا كريما مرضيا جامعا للمنافع لا يستقصى وقرانا
ومقروا قديما لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر السور
ومواقف هي فواصل الآيات محفوظا في القلوب ويودي في الصدور مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف
وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه من العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان
الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ المقرو المكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات
والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في الآت القراءة
واما ما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قايم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات
الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره
وسيزداد لك ذلك وضوحا فيما بعد انشاء الله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد
اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من رأى شيئا يأتيه غالبا من قدامه او من خلفه
ولا يتطرق اليه نسخ اى لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه الصلوة والسلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه الى
يوم القيمة ولا تحريف وتبديل بان تبدل كلماته عن مواضعها كما فعل اليهود بكلم التورية او وصفه بان تغير مثلا
اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في الانجيل من قوله ولّدا الله عيسى من جارية عذراء
اى جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون ولما توفاه
اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع
والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم وفق
اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى الذي وقد علم ان اكرمهم
عند الله اتقاهم واشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع واحقهم بخلافته واولاهم
فانه عليه السلام جعله خليفة له في امامة الصلوة حال حيوته فابرم قواعد الدين احكمها ومهد بسطها ووطاءها

من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكوة معللين بان صلوته عليه السلام كانت سكنا لهم دون صلوته ورفع مبانيه
وشيد يقال شيد البناء طوله واقام الاود ورتق الفتق الاود الاعوجاج والرتق
ضد الفتق ولم الشعث يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع ما تفرق من اموره وسد الثلمة الخلل
وقام قيام الايد بامر دينهم ودنياهم الايد بوزن السيد هو القوي وجلب المصالح جذبها
ودرأ المفاسد دفعها لاولاهم واخراهم وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب
في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى الاثر اتبع اثره هو بتحريك الثاء
ما بقي من رسم الشيء والثرم وتبرئه طريقته فجبروا فقهروا اعتاة الجبابرة بما جمع العاتي وهو
المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى
بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاءوا بدينه الآفاق و
اشرقت الآفاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات
الحقة ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج
عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المودية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو
الميل الى العقايد الزايغة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي
سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تكافي تماثل سابق بلائه سابق مشقته و
عنائه في ازهاق الباطل وافنائه وتضاهي تشابه حسن غنائه نفعه وكفايته في الحق واعلائه
وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه
ممن هاجر اليه من اوطانه او نصره وآوى في مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه تسليما كثيرا وبعد
شرع يبين الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعني ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا
بنوعه المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما بحصول صفاته الخاصة به وصدور اثاره المقصودة
منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات تختص قايمة به غير صادرة
عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني اثار صادرة عنه مقصودة منه مخصوصة فيختص به ايضا كالكتابة
الصادرة عنه وكالمضاء للسيف وبحسب زيادة ذلك المذكور اعني الكمال الثاني ونقصانه يفضل
بعض افراده اى افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد واحد منهم بالف ولم ار امثال الرجال تفاوتت
الى المجد حتى عد الف بواحد بل يعد احدهم سماء والآخر ارضا الناس ارض بكل ارض وانت من
فوقهم سماء واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها
المقصودة منها كما اشار اليه بقوله والانسان مشارك لساير الاجسام في الحصول في المكان والفضاء الخالي
عن التحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم في حيوته بانفاسه وحركته بالارادة
واحساسه وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان انما هي كمالات للجسم
مطلقا او للجسم النامي او للحيوان وانما يتميز الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر بما اعطي
من القوة النطقية التي هي كماله الاول المنوع اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي بها يتفاضل

افراده بعضها على بعض من العقل اى استعداد لادراك المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال
الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات واهليته للنظر
والاستدلال وترقيه بذلك فى درجات الكمال وعلمه بالممكن والمحال فانما كمال الاشرف بل على اتمام بتعقل
المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به
ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة
بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك للتعسر الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زبرا
وتقطعوا اى تقسموا امرهم بينهم زبرا هو بفتح الباء جمع زبرة وهى القطعة من الحديدة وبضمها
جمع زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبا متفاوتة
دائرا امرهم بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع متداينة الجيوب
واصول متشابكة العروق وتفاوتت عطف على افترق حالهم فى اقتناء العلوم وتفاضل رجالهم فى الترقى
الى مراتبها الى ان قال ابن عباس رضى الله عنهما فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين منها مسيرة خمسمائة عام
والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى هذه العدة وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة الحبر بالكسر والفتح
العالم الذى يحبر الكلام ويزينه فى بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروى من اثرت الحديث
اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتى رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعنى اى يريد الرسول صلعم باختلاف
امته اختلاف هممهم فى العلوم مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعنى قوله فهمة
واحد فى الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر فى الكلام لحفظ العقائد فينتظم
بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما اختلف هممهم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد
منهم بحرفة او صناعة فيتم النظام فى المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما
لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا
الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه اتم هذا كما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة
واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها فائدة واجدها عائدة واجرها اى اجدرها بعقد الهمة بها والقاء الشراشر
عليها يقال القى عليها شراشره اى نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهى فى الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة
واذاب النفس اتعابها فيها وتعويد سابها وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده
فى الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال
والاكرام اى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او
القهر واللطف واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى
الشرائع والاحكام اى وعلى علم الكلام بناء الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور
علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله وبه يترقى فى الايمان باليوم الآخر الى درجة الايقان
وذلك الايقان هو السبب للهدى فى الدنيا والفوز والفلاح فى العقبى فوجب ان يعتنى
بهذا العلم كل الاعتناء وانه فى زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اى امرا منسيا قد القى وراء الظهر وصار طلبة

النجاح

عند الاكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس
الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال دقيق مما نقلا ان والمعنى ان منتهى ما
يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل من شخص معين او مجهول من غير التفات الى درايته وتبصار
فى درايته فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى هذا العلم مسالك التحقيق
وانى قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء لعليل الاموا
فى الاراء او رواء اى رى او ارواء لغليل لحرارة العطش بتحقيق المطالب الاعتقادية والشوق
اليها وفى الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن
سيما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله والهمم قاصرة ما ولى بالظرف نظرا
الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض
عما يقتضيه اللفظ بظاهره اى استبعد حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب فى كل زمان لا سيما
استفاؤه فى زمان قصور الهمم فان هذا الاستفاء اقوى والرغبات فى تعلمه فاترة والدواعى اليه قليلة و
الصوارف عنه متكاثرة ثم انه بين ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام
باختصارها المخل ومطولاتها لاسهابها الممل مدهشة فى الافهام فى الوصول الى
حقائق المسائل ثم زاد فى ذكر البيان بذكر احوال المصنفين فى تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف
عن مقاصده اى مقاصد علم الكلام القناع بازالة استارها عنها ولكنه قنع من دلائله بالاقناع بما
يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد فى الدلائل لكن يلحظ المقاصد تنظر اليها عن بعد من
مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التى ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا
عليها والاقوال التى صدرت عمن قبله والتصرف بالرفع عطف على نقل فى وجوه الاستدلال وتكثير
السؤال والجواب ولا يبالى الام المآل اى الى اى شئ يرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب
عليها ثمرة او يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق بجمع ويضم مغالط شبها يغلط فيها ليروج رأيه ولا يدرى
ان النقاد من ورائه يزيفونها ويفضحها ومنهم من ينظر فى مقدمة مقدمة ويختار منها من المقدمات
التى نظر فيها ما يؤدى اليه بادى رأيه اى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليها مطالبه وربما يكر يرجع ويحمل
بعضها بعض تلك المقدمات على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من
يكبر حجم الكتاب بالبسط فى العبارة والتكرار فى المعنى ليظن به انه بحر زخار كثير الماء متواج من زخر البحر
امتد وارتفع ومنهم من هو كحاطب ليل يجمع الحطب بالليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع
وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعنى كجالب العسكر بالهين
ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه فى جانب المشبه فى كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم
ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف اغث ما اخذه ام سمين وسخيف اى رقيق
ركيك ما القاه ما وجده ام متين اى قوى فصاد جميع ما ذكره باعثا له على تاليف كتاب كما اشار اليه بقوله
فحدانى سائقى وبعثنى الحدب العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له فى تحقيق الحق

المذاهب

قد ارب حاجة الى ان كتبت هذا اشاد به الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله
ولا مختصرا مخلا بايجازه او دمجه اوردت فيه لب اللباب خلاصة العقول وميزت فيه القشر عن اللباب
ولم آل ولم اترك جهدا سعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت
الحق يتبختر تمايل في مشيها كالمدل بجماله اتضاحا مفعول له والشبه تتضاءل تتصاغر وتتحاقر افتضاحا
كالذي ظهرت مقابحه وانكشفت سوآته ونبهت بمبلغ النقد والتزييف للدلايل والهدم والتضعيف
اى للاحكام للمقاصد على نكت هي ينابيع التحقيق وفقر تهدي الى مظان التدقيق النكتة طائفة من الكلام
منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالكسر فقارة الظهر
ويطلق على اجود بيت في القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا وانا انظر من الجوانب مواضع
الورود جمع مورد من ورد الماء الى المصادر مواضع الرجوع مصدر واذا رجع وانا تامل في المخارج
قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقرى اى الرجوع الى خلف اتامل فيما قدمت هل
فيه من قصور فاذيله واتمه وارجع البصر كرتين كرة بعد اخرى هل ارى من فطور اى شق
فاسده واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما في حيزه من اودعت وما عطف عليه اى فعلت كل
ذلك حافظا للاوضاع التي ينبغي ان تحافظ عليها رامزا مشيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها
في مقام الرمز والاشباع فلقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة
كما اردت ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدته ثم بين بحيث على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب
ولا لجلجة اي ولا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره اوايله ورواده اواخره متعانقا
سوابقه ولواحقه وقوله بكرا بدل عن كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها من قبل انس ولا
جان وكنت بمدة من الزمان مدة طويلة منه اجيل اى اديره واردد قداحي كما يفعله الياسر
حال تفكره في الميسر واوامر نفسي من الموامرة وهي المشاورة كان كلا من المتشاورين يامر
صاحبه بما يراه واشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لانه ينهى عن الفحشاء من اصدقائي مع
تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه و
كثرة الراغبين فيها وقوله في كفو متعلق باجيل وما عطف عليه ازفها اليه يقال زففت
العروس الى زوجها ازف بالضم زفافا وزفافا يعرف قدرها ويغلي مهرها يكثره موفق من عند
الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو
متطلع ناظر يستشرف الى المواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة
الى اسم الكتاب ينصر فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة فان
السيف الغاضب القاطع اذا لم تمضه الحجة كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب
به عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الراي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن
وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازى لا يحاذي ولا يقابل
بآحد وهو غني من ان يباهي غيره ويفاخره واجل من ان يباهي عليه ويفاخر والمعنى انه اجل

ومنه الحق ابلج والباطل لجلج

من متعلق المباهات اي مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من
ملك البلاد وساس اى حفظ وضبط العباد شانا تمييز عن النسبة في اعظم واعلاهم منزلة
ومكانا وانداهم راحة وبنانا يقال فلان ندي الكف اذا كان سخيا واشجعهم
جاشا هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اى يربط نفسه عن الفرار
بشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا وسنانا يقال رعته
فارتاع اى افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا
واجمعهم للفضايل النفسية التي اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة
الانسية من شيد دفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستنقع حشاشة الكرم
بقية الروح حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالي اوان زمان ناهزت قاربت الانتكا
الانقلاب على رؤسها وجدد مكارم الشريعة الفضايل التي دعي اليها في الشرع ولو ابدل
لفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد وقد آذنت اعلمت بالاندراس بالانمحاء محمود ممالك الاكاسرة
بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحق لا زالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار منجحة لرضاه
هذا دعاء قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل
اتضرع باطلق لسان وادق جنان اي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة
يلزمها الاخلاص المستدعي للاجابة ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله اعطاه وملكه دهرا
طويلا ويوفقه لان يكتسب به بما خوله الا بقيين ذكرا جميلا في هذه الدار واجرا
جزيلا في دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب
مرتب على ستة مواقف
وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات اولا يجب
و اما ان يبحث فيه عن الاختص بواحد من الاقسام الثلثة التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور
العامة او عن المختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض
او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله
الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات اولا باعتباره وهو الموقف
الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور
العامة كالمبادي لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات
واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال
الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر
الافراد التي لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

الموقف الاول

في المقدمات وفيه مراصد ستة

المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا

العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقدم انه لابد منه عقلاً بل اريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتياد
الاولى والاخلق في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضاً الاول تعريفه اي تعريف العلم
الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه اذ لو تصور بتعريفه
سواء كان حداً لمفهوم اسمه او رسماً له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه و
يميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فان
من ركب متن عمياء هي الكماية بمعنى الباطل او شك ان يخبط خبط عشواء وهي الناقة التي لا تبصر
قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا اخبط امره على غير بصيرة والكلام علم باحد
يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائمياً عادياً قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية
على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى انتفاء
المانع ومهنا ابحاث آ انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقاً ليتناول ادراك المخطي في العقائد
ودلايلها على ما صرح به ب انه عبر بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة
فينطبق التعريف على العلم بجميع العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك
القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب دائماً هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها
صور الدلايل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار
تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقايد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص
ودون علم النحو المحتاج لعلم الكلام مثلاً اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير
بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلاً ج انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل
غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله فيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء
ههنا واختار اثبات العقايد على تحصيلها اشعاراً بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقايد
يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على
التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجاً عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في
بطلانه د ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها
على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التبادر السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك
في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطي ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقايد
غيراً معيناً حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعاً فيخرج المحدود عن الحد ه
ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا للمعلوم وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال
علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الى آخره والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد
دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد
كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها
والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاماً ظاهرية

وقد دون علم الفقه لها ولا يكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان
يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها
اذا رجع اليه وان استدعى زماناً بخلاف العقايد فانها مضبوطة لا تتزايد في انفسها فلا تتعذر
الاحاطة بها ولا يتعذر الاقتدار على اثباتها انما يتكثر وجوه الاستدلال لا لاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية
المنسوبة الى دين محمد عليه السلام صواباً كانت او خطأ فان الخصم كالمعتزلة مثلاً وان خطأناه في اعتقاده وما يتمسك
به في اثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقايده الباطلة من علم
الكلام الثاني موضوعه المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه
اي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز اذ به اي بالموضوع يتمايز العلوم
في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقايق الاشياء
واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كان تلك الحقايق واحوالها متكثرة متنوعة وكان معرفتها
مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة
فتصدى لذلك الاوايل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقاً او من جهة
واحدة او باشياء متناسبة تناسباً معتداً به سواء كان في ذاتي او عرضي علماً واحداً ودونوه على
حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعاً لذلك العلم لان موضوعات مسايله راجعة اليه فصارت
عندهم كل طايفة من الاحوال متشاركة في موضوع علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طايفة اخرى متشاركة في
موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضاً هذه الطريقة
في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقلياً من ان يعد كل مسئلة علماً برأسه ويفرد بالتعليم ولا من ان
يعد مسايل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علماً واحداً
ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم
بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفاً للعلم واما ان كان تعريفاً للمعلوم فالفرق انه قد لا
الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفاً للمعلوم وهو اي موضوع الكلام المعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقاً قريباً او بعيداً وذلك لان مسايل هذا العلم اما عقايد
دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا
يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم
تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات
هذه المسايل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق
اثباتها تعلقاً قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقاً بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة
وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسايله ايضاً فالاولى ان يقال المعلوم من حيث
يثبت له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات
المسايل اخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً يبحث عنه ما لم يتقيد بما يجعله مساوياً له كما حقق في موضعه

لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض الفرد للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له بتلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله تعالى والقايل بذلك هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الآخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولا بد في بحث الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا كانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غيرها عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالها لا من حيث هي مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان يندرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهر انه يتداخل والاعراض لا ينتقل لا يقال ذلك البحث انما يورد في هذا العلم على سبيل المبدائية لا على انه من مسايله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس في ذلك البحث من الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادي المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسايله فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسايل علم مبداء لمسايل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبداء من جهة اخرى كما سياتي او في علم آخر اي وان بين في علم آخر كان ثم علم اعلى منه اي من علم الكلام يبين فيه مباديه شرعي اذ لا يجوز ان يبين مباديه في علم اعلى غير شرعي والا احتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا ولقايل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي يبين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مباديه الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان المطلب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلو كان وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف على وجوده واما اثباته فلا فلا محذور اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عن ما عداه من الاعراض الذاتية هو تهنا علم لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس والقسمان يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا في علم اعلى من الكلام باطلان اما

بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل محتاجا الى ما ليس علما شرعيا مع كونه على منهم مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما ذا حال انيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع الالهي ولا نعني بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر وقيل هو اي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو غير مقيد بشيء والقايل به طايفة منهم حجة الاسلام ويمتاز الكلام عن الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث ههنا اي في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج اي يبحث فيه عن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه والا لم كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسايل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج واما الوجود في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولون به حتى النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج بحث الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسايل الكلامية اذ المسايل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القايل ان الكلام هو من المسايل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اي بكون المسايل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم اي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسايل الحقة والباطلة يدعي ذلك اي كون مسايله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطي من ارباب علم الكلام ومسايله من مسايل الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطي كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القايلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسايل ماخوذة من الكتاب والسنة وما ينتسب اليهما فيتناول الكل ولقايل ان يقول انه لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له فجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم المقصد الثالث في فايدته وانما وجب تقديم فايدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدة امكن الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فايدة وربما لم يكن موافقا لغرضه فيعد سعيه

المقصد الثالث

فى تحصيله عبثاً عرفاً وليزداد عطف على دفعاً رغبته فيه اذا كان ذلك العلم مهماً للطالب بسبب فايدته

التى عرفها فيتوفيه حقه من الجد والاجتهاد فى تحصيله بحسب تلك الفائدة وهى اى فايدة علم الكلام امور الاول

بالنظر الى الشخص فى قوته النظرية وهو الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان يرفع

الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم فى المومنين

رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصاً هولاء الاعلام منكم الثانى بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين

بايضاح الحجة لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على

تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعاً له وتكميلاً اياه الثالث بالنسبة الى

اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهى عقايده عن ان يزلزلها شبه المبطلين بالنظر

الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اى يبتنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول

اخذها واقتباسها منه فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب

لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالاخذ

فيها بدونه كبانٍ على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها

فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم الفقه

بعينه الخامس بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها فى الاعمال وصحة الاعتقاد

بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد يرجى قبول العمل و

ترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اى والفائدة التى يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وينتهى اليها

هى الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات

المقصد الرابع مرتبته اى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذى يطلب افيشرع فيه ليعرف

قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفى حقه من الجد والاعتناء فى اكتسابه واقتنائه اذا

عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اى موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور و

اعلاها فيتناول اشرف المعلومات التى هى مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه

اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا وغايته

اعنى تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة اشرف الغايات واجداها نفعا ودلايله يقينية يحكم بها

اى بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تايدت تلك

الدلايل بالنقل وهى اى شهادة العقل لها بصحتها مع تايدها بالنقل هى الغاية فى الوثاقة اذ لا تبقى

شبهة فى صحة الدليل تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلايل العلم الالهى فان تخالف النقل

اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة من اوهامهم لا من صرايحها فلا وثوق بها اصلا

وهذه الامور المذكورة فى شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته وحجته هى جهات شرف العلم لا تعدوها

اى لا تتجاوز جهات الشرف هذه التى ذكرناها وا ما كون مسايل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلايل و

وثاقتها فهو فالكلام اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسايله بدون

كلمة فى وهو المناسب لما تقدم وما تاخر والموجود فى كثير من النسخ فى مسايله وانما وجب تقديم الاشارة

الاجمالية الى مسايل العلم الذى يطلب الشروع فيه ليقف الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبيهاً موجباً

لمزيد استبصاره فى طلبها وانما قال التى هى المقاصد لان لكل علم مدون له مسايل هى المقاصد الاصلية

فيه وهى حقيقته ومبادٍ اما تصورية او تصديقية هى وسايل الى تلك المقاصد وربما عدت جزاً منه لشدة

الحاجة اليه واما عد موضوعه جزءاً ثالثاً فيه ان الموضوع نفسه من المبادى التصديقية المسماة عندهم

اصولاً موضوعة كما صرح به ابن سينا فى برهان الشفا وهى اى مسايل الكلام كل حكم نظرى جعل

المسئلة نفس الحكم لان المقصود فى القضية المطلوبة فى العلم واما اطرافه فمن المبادى التصورية ووصف

الحكم بكونه نظرياً بناء على الغالب والا فالمسئلة قد يكون ضرورية فيورد فى العلم اما لاحتياجها

الى تنبيه يزيل عنها خفاء واو لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظرى على المسايل نظراً الى مال معناه

كانه قال وهى الاحكام النظرية لمعلوم هو اى ذلك الحكم النظرى من العقايد الدينية او يتوقف

عليه اثبات شىء منها سواء كان توقفاً قريباً او بعيداً وهو اى الكلام العلم الاعلى اليه ينتهى

العلوم الشرعية كلها وفيه يثبت موضوعاتها او حيثياتها فليست له مباد تبين فى علم آخر

سواء كان علماً شرعياً او غير شرعى وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقايد الدينية

المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل

به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلاً فاخذوا موضوعه على وجه

يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية التى يتوقف عليها تلك العقايد سواء كان توقفها عليها

باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا فجاء علماً مستغنياً

فى نفسه عما عداه ليس له مباد تبين فى علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او

مبينة فيه فهى فتلك المبادى المبينة فيه مسايل له من هذه الحيثية ومباد لمسايل اخر منه

لا تتوقف تلك المبادى عليها لئلا يلزم الدور وبما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث

النظر والدليل مسايل كلامية ويجوز ان يكون مبادى اعلى علوم الشرع مبينة فى علم غير شرعى ويحتاج بذلك

اليه مما لا يجترى عليه الا فلسفى او متفلسف يلحق من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول

الفقه الى العربية مما لا يتفوه به محصل فان وجدت فى الكتب الكلامية مسايل لا يتوقف عليها اثبات العقايد

اصلاً ولا دفع الشبه عنها قطعاً فذلك من خلط مسايل علم آخر به تكثيراً للفايدة فى الكتاب فمنه اى من

الكلام يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها

باسرها وليس ينفذ فيه حكم شىء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة

ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم

المقصد السادس تسميته وانما وجب تقديمها لان فى بيان تسمية العلم الذى يتوجه الى تحصيله من الاطلاع

على حاله نفعاً للطالب مع ما سبق الى كمال الاستبصار فى شانه انما سمى الكلام الكلام اما بازاء المنطق

للفلاسفة يعنى ان لهم علماً نافعاً فى علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع فى علومنا سميناه فى مقابلته الكلام

الآن نفع المنطق في علومهم بطريق الآلة والخدمة ومن ثم يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظراً الى نفاذ
حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها اولان ابوابه عنونت اولا اى في
كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغيير العنوان بقي كالاسم لها او لان مسئلة الكلام يعني قدم القرآن
وحدوثه اشهر اجزائه وسبب ايضا التدوينه حتى كثر فيه اي في الكلام انه قديم او حادث التناحر اي
التقاتل والتسفك اذ قد روي ان الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من العلماء لانهم طالبا منهم الاعتراف
بحدوث القرآن فغلب عليه تسمية للشيء باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات
ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات المرصد
الثاني في تعريف مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع
فيه ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة
الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان
الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المط خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقايد واثبات
مباحث اخرى يتوقف عليها العقايد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقايد من القضايا
المكتسبة مقاصد في علم كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المواصد الخمسة مسائل كلامية
وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه
الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه اى في العلم المطلق ثلثة مذاهب
المذهب الاول انه ضروري تصور ماهيته بالكنه واختاره الامام الرازي لوجهين الوجه الاول ان علم كل
احد بوجوده اى بانه موجود ضروري اى حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم
خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم
بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كلي لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقا عليه والسابق
على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب والجواب عنه ان الضروري حصول
علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو اى حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير
مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة
لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستانف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك
العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره
ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانا نسلم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه
بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود و
يعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصور السابق على التصديق
البديهي اولى ان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة
تصوراته ولا بداهة شيء منها فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز
ان يكون تصوراته باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلنا

فيرد هذا الجواب لان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا يخلو عنه البله والصبيان
الذين لا يتاتى منهم اكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم وحده و
تصورات اطرافه شروطه خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وان كانت تصوراته
نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته مستلزمة
لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن
النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما
ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين
مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب تعالى اما النفس او لا
وان لم يعلم حقيقتهما لكنهما بل باعتبار امر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم
مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان
كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم
بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه
اى مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من
امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما
يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا
يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي نحاول اى نطلب ان نحصله على ذلك التقدير بغير العلم تصور
حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير
وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين
بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان منشاهما عدم الفرق
بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قايم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة
في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم
اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالذهن وهذا
معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين
احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة
للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثاني ان يرتسم فيها عنوانها وصورتها وهذا هو تصورها
لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المط بتعريفها اضمحل الشبهتان
بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر
تحديده وربما نصر الدليل الآمدي اما ما انه ربما لان النصرة به تخييلية الآمدي انه ان تم دل على امتناع التحديد دون
غيره وان لم يتم لم يدل على شيء قالا فطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان نميزه عما يلتبس به من
الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت

اوغير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اى القسمة والمثال ان افاد تميزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا نعنى ههنا بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان تحصيل المعرفة بشئ لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الغزالي صرح فى المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل فى اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر فى الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقى دون التعريف مطلقا وهذا الكلام محقق لا بعد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكروا لتعريفاته الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ما هو به اى هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لا عن ضرورة او دليل فاندفع دخول التقليد لكن بقى الاعتقاد الراجح المطابق اعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظنى داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اى على اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التى اختلف فيها واجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما ومناقض لكلامه ايضا لان هذا اى انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعى هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس بشئ بمعنى انه غير ثابت فى نفسه اى كونه شيئا لغة الثانى للقاضى ابى بكر الباقلانى انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج علمه سبحانه مع كونه معترفا بان لله علما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وانضا فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا فعلى قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشئ لا على ما هو به جهل له لا معرفة الثالث للشيخ اى الحسن الاشعرى فقال تارة بالقياس الى المحل هو الذى يوجب كون من قام به عالما او هو الذى يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ العالم فى تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى المتعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه دور لاخذ المعلوم فى الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقى هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل فى الحدود فان اجيب باشتهاره فى معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعنى ان قوله على ما هو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اى احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل

بالقدرة فهو باطل وان اراد ما له مدخل فيها فيدخل القدرة فى الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له فى صحة الاتقان على رأينا فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالبارى وبالمستحيل فان ما تعلق هذا العلم به ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به وانما يرد على هذا ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح الاتقان فى الجملة وان لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين يشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى واثباته اى اثبات المعلوم متمثلا على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون المراد العلم منا بوجده تعالى وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشئ عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شئ منهما وقد يطلق على العلم بجوز ايلزم تعريف الشئ بنفسه او الثقة بانه اى المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون البارى تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازى انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد والجزم وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن المعتزلة مع انه علم يقال مثلا فى الاعراض علمت معنى المثلث وفى الجواهر علمت حقيقة الانسان او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثانى من الماهيات الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشئ كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما فى العقل اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء فى نفس المدرك بكسرها وهو اى كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية مبنى على الوجود الذهنى وسيجئ عنه اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عند عبارة عنه وهذا اى ما ذكروه فى تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك ايضا وتسميتها بالعلم اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم فى شئ منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اى لا مضايقة ولا منازعة فى الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الموافقة فى الامور المشهورة بين الجمهور اولى واجب السابع وهو المختار من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل فى غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقينى انه صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها تميزا اخرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان من الصفات لا توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميز المدركات عما عداها اى بجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها ويميزها عما سواها بين المعانى اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات تلك الحواس فانها توجب تميزا فى الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق

التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا اخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع
فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا اخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة
قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك
التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان التمييز
انما هو لشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق
اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا
تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وحينئذ
يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان
الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد
رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب
او العدول مجاز على التأويل لا يناف فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لا انه
لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا موجودا مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان
فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات
كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة
لتلك التصورات فلا اشكال **واورد** على الحد المختار **العلوم العادية** وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا
مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الان ذهبا **فانها تحتمل النقيض** فيخرج عن الحد مع كونها من
افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا ان المثال المذكور ان شمول قدرة المختار
مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متجانسة الاجسام كما ذهب
اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما يتركب منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب
قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد
بدله ذهبا **والجواب** انه يقال **احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض** واقعا بدلها **لم يلزم منه** اي من ذلك
النقيض **محال لذاته** لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته
غير احتمال متعلق **التمييز الواقع فيه** اي في العلم العادي **النقيض** وذلك لان الاحتمال الاول راجع
الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا
لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف
ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب **وهذا** الاحتمال الثاني المغاير للاول
هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النقض به **وانه ممنوع** ثبوته في العلوم العادية
كان العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منها **والمعاني خصصت بالامور العقلية** كلية كانت
او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية **فيخرج** عن حد العلم **ادراك الحواس الظاهرة** لانه يفيد تمييزا
في الامور العينية **ومنهم من** كالشيخ الاشعري **انه** اي ادراك الحواس الظاهرة **من قبيل العلم** كما سيأتي **يطرح هذا**

١٧

القيد فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض **ومنهم من** يزيد قيدا في الحد المختار **ويقول بين المعاني الكلية وبهذه**
الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد اي طرد الحد من جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول
على معناه اللغوي دون الاصطلاحي **اذ تخرج** بها عن الحد **العلم بالجزئيات** كالعلم بالاهيتنا ولذاتنا **وهذا**
المختار انما هو حد للعلم **عند من يقول العلم صفة ذات تعلق** بالمعلوم **ومن قال انه نفس التعلق** المخصوص بين
العالم والمعلوم كما سيأتي **حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض** واعلم ان احسن ما قيل
في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم
الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام
فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت هي به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن
الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه
انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة **المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد** اربعة

المرصد الثالث في اقسام العلم

المقصد الاول

المقصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المفسر
بالحد المختار **ان خلا عن الحكم** اي ايقاع النسبة او انتزاعها **فتصور** سواء كان المعلوم مما لا نسبة
فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية
لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور **والا** اي وان
لم يخل عن الحكم **فتصديق** والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم
كما يقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات
النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوع
الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو
تصديق والا فهو تصور فيكون الكل من قسمي العلم طريق موصل وان جعل فعلا كما توهمه العبارات
التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور
ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا
طريق خاص كاسب لما هو نظري منه وللعارض المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق
قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا **وهما** اي التصور والتصديق
نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وتشككت فيها فقد
علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك
وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته
وجدانا **وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب** في التصديق **وعدمه** في التصور
المقصد الثاني العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة
ولا اكتساب **ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي** ابو بكر في تفسيره **هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما**
لا يجد المخلوق **الى الانفكاك عنه سبيلا** كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات **واورد عليه جواز**

المقصد الثاني

زواله اى زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد ايضا انه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس اى الاحساس في الوجدان وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اى باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا الاول فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اى هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه ويقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت كما ستعرفه بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا اسباب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل اى يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او بغيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابله الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه له انه بحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب ولا توليد مع انه لا يحصل الا معه ولم نقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قال بعضهم اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم نقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل في الحد حينئذ بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الم او اللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها امزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور له فهو اي النظري عنده الكسبي وترادفا متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي كلكنه اي النظري يلازمه اي

المقصد الثالث

اى الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه واذ لولاه اى لولا ان بعضا من كل منهما ضروري لزم الدور او التسلسل اذ ح يكون كل واحد من التصور وكل واحد من التصديق نظريا فاذا اردنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا يتناهى وهما يمنعان الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من التصور او التصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب و مفضيين الى ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظري على ذلك التقدير وح يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس بتام لجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور لانا نقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالعلوم اي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ ح يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب لا على من يجحدها مطلقا اى يجحد معلومة تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا يقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك انا اذا اثبتنا ح ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب المقصد الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي تلك المذاهب ثلاثة وبها الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال نابت من اصحابنا وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة يسلم توقفه اي توقف بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لانهم ان ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبيا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على بعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضروري معنى

المقصد الرابع

ناقد المحصل

اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمي كل اليقينيات ضروريا موافقا لقول ابي الحسن الاشعري
وهو قد يمنع ذلك اي توقفه على النظر وسواء ان ارادوا بعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا
اذ ليس بينهما ارتباط عقلي توجب ذلك بل يتوقف عليه عادة او ارادوا به ان العلم الحاصل بعده اي بعد
النظر غير واقع به اي بالنظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التاثير بل بخلق الله فينا عقيب النظر بطريق جريان
العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول
بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام
النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا او ان ارادوا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي
لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالف لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها متوقف على نظره
فما المذهب الثالث في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب
ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم الى ضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واختاره في كتبه لوجهين الاول ان المط
التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا
به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة
ايضا واجيب عن هذا الوجه بان الحصر اي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور
به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه ولم يبين لما ذكره ان هذا
القسم يمتنع طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما
لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء
الاقسام الثلثة ان يقال لا نم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول مطلقا لم يتصور
ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد تصور
شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التي تطلب
تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة لها الصادقة عليه سواء كان ذاتيا لها او عرضيا
كما يعلم الروح مثلا بانها شيء به الحيوة والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة بهذه الامور المذكورة
صفاتها فيطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ليتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في
جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا وهذا القيد اعني قيام الوجهين بالامر
الثالث زايد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جدا
الا ان يراد به الحمل لا حاجة ~~اي الوجهان الى ما هو المط~~ في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات
الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم
لنتصوره فلا بد ان يكون ذات المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى
قولنا المجهول هو الذات اي ذات المط وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر صادق عليه معلوما
لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اي بعض اعتبارات
ذات المط الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب

امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه
وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير ثبت امور ثلثة مفهوم الانسان الذي هو
المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان
بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المط فليس لنا الا ذات المط المجهول وبعض اعتباراته
المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام لما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث
قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه و
الوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي فانه قد
اعترف هناك بان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزمه ههنا بان المط التصوري ليس
احد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل الافكار
المط المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى شرف
الدين المراغي ان هذه الشبهة اذا اردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين
ومن حمليتين هكذا المط التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور
يمتنع طلبه فالمط التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به
يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوي لعكس نقيض كل منهما
مناف للاخر الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوي الى
قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه
وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للاخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس
الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض تارة فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية
كما هو طريقة القدماء مما لم يتم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى اي نحن نستدل هكذا
التصور اما مشعور به واما تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية
الاولى بعكس النقيض الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لان
موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا
غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس
تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الوجه الثاني من
متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال الماهية اي المفهوم التصوري ان عرفت وحصلت بالكسب
والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل
اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع
اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها فانها لا يعرف بالتحقيق المعرفة الا

وهو مصنف الزبدة الابهري

كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس المستوي الى قولنا

بمعرفة جميع الاجزاء عرف ذلك البعض بنفسه وقد ابطل والخارج اى وعرف الجزء الخارج وهو هو وشيبطل

وهذان المحذوران انما يلزمان معًا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال

والبعض ان عرفها فلابد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا للنفس واما غيره فيلزم

التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان

شاملا لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص

الشمولي يتوقف على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف

تعريف اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه محال

لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا واجاب عنه بعض المتأخرين يعنى صاحب نقد المحصل بان

جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها مقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون مقدما

عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها قلنا فى دفع هذا الجواب

بطريق المعارضة للماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست

تلك الاجزاء تمامها فلابد هناك من امر آخر معتبر فى ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا متقدما اودونها اي

او يكون تحصيلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها و

الاظهر فى العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا

او خارجا عنها فلا يكون اجزاء و قلنا فى دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على

الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان فى الاحكام فان كل انسان يسعه هذه الدار

التى لا يسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذى لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل

المجموعى الذى ليس جزءا لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله والا اى وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم

من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اى كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها

متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب

بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فقد دفع جوابه ما قدمناه وان اراد به الاجزاء

المادية فقط لم يكن ما اراده اعنى الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضها داخلا فى القسم الثانى من قسمى الاجزاء

ولا كافيه فى معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها جدا تاما والكلام فيه وقال غيره وهو اللاهجى

اللاهوتى جميع تصورات الاجزاء يحصل تصورا واحدا لجميع الاجزاء ويحصل ما لخصه فى بعض كتبه ان جميع الاجزاء

وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون

هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء

تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس فى ذلك تقدم شيء على نفسه

ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمع فى ذهننا تصوراتها

مجتمعة مرتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية

والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت فى الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت

صورها فيه مجتمعة فهى فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة الماهية يعنى ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية

بالكنه بل عينها كما ستعرفه لا انه بمجموعها من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء آخر فى الذهن

هو الماهية اى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت

صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد

بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ويتحد

معهما بالذات ويغايرهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية

مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل فى تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل فى الذهن

فهو تصور الماهية المط بالاكتساب الذى هو جمع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حدثت تصورات

بمجموع بمجموع تصورات محدود وهذا المجموع وتعريفه للماهية فى الذهن كالاجزاء الخارجية وتقومها

للماهية فى الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انها من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل فى التقوم

والكل اى جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها لا انها تترتب عليه اى على جميع الاجزاء فكما ان

جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذ

جميع الاجزاء فى الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء

الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها فى الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها

فى الذهن ولما كان جواب القاضى محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى انه

بما ليس حقا وستراه اى الامام الرازى يطرد هذه المغلطة الثانية فى نفي التركيب الخارجى عن بعض

الاشياء بتغيير ما فنقول فى نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله

فى تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس

بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا

لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد

التركيب بالخارجى الا انه قيده به اشعارا بان هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجى

مطلقا مع شهادة البديهة بتركب بعض الاشياء فى الخارج هذا اى هذا كما ذكرناه او نختار انه اى تعريف

الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا يكون

معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من

ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها و ذلك

اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما

يميزها عما عداها ولا يلزم من ذلك تحصيله معرفة شيء من اجزائها الا ترى ان الجزء الصورى علة لحصول

الماهية فى الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار توقفه لغيره

الذى هو خارج عنه فان قلت اذا كان البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال كذا

الى التعريف قلت ويعود اليه ايضا الجواب برمته او نختار انه اى تعريف الماهية بالخارج عنها وجب فى

تو نفه ایاها الاختصاص فان الخارج اذا کان لازما لها مختصا بها وکان مع ذلک بحیث ینتقل الذهن من تصوره الی
تصورها صلح ان یکون معرفا لها بلا لزوم محذور لا العلم به فانه لیس شرطا فی ذلک لانتقال المترتب علی الاختصاص
والعلاقة وهو المنشاء لما ذکرتموه من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص فی تعریف الخارج فالعلم بالاختصاص صح
یتوقف علی تصور الماهیة بوجه ما لا علی تصورها الحاصل بتعریف الخارج ایاها فلا دور
دهو یتوقف علی تصورها عرضا اما باعتبار شامل له ای مجملا لا علی تصور ما عرضا اما مفصلا وانه ای تصور ما
عرضا اما باعتبار شامل یمکن کالاختصاص ای کعلمنا باختصاص الجسم بحیز معین دون ما عداه من الاحیاز التی
لا تحصر ولا تحیط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قیل الامور الداخلة ای الامور التی کل واحد
منها داخل فی الماهیة وانما فسرناها بذلک لیتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فیهما کما ان جوا
المذکور یتنا ولهما ایضا والخارجة ان کانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهیة معها فلا یعرف الماهیة بها
لامتناع تحصیل الحاصل والا امتنع التعریف بها اما اذا لم تکن حاصلة اصلا فلا استحالة تصور التعریف بها قطعا
واما اذا لم یکن حصولها ضرورة بل کسبا فلا احتیاج الی معرف آخر وینتقل الکلام الیه فاما ان یتسلسل ویدو
محال او ینتهی الی ما حصوله ضروری واما اذا لم یکن مستلزمة للعلم بالماهیة فامتناع التعریف بها ظاهر قلنا
فی الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهیة حضورها معا مرتبة وانه ای ذلک الحضور مع الاجتماع والترتیب
بالکسب وتفصیله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اکتسابا منتهیا الی الضرورة لکنها متفرقة
مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهیة بکنهها وهذا المجموع انما حصل
بالکسب الذی هو جمع تلک الاجزاء وترتیبها وکذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه
یحصل مجموع هو تصور الماهیة بوجه اکمل مما کان قبل ذلک وقس علی هذا الامور الخارجة المتعددة فان قلت
هذا الجواب لا یتاتی فی التعریف بالمعانی البسیطة قلت من جوز ذلک فله ان یقول ان المعانی البسیطة الحاصلة
قد لا یکون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهیة وان کان ذلک نادرا جدا
المذهب الثالث فی هذه المسئلة انه اما اعتقده لا زم للمکلف مما یتوقف علیه اثبات التکلیف والعلم به بنحو
اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروری قیل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ویبطله ان معرفة
الله واجبة اجماعا اما شرعا کما ذهب الیه الاشاعرة او عقلا کما ذهب الیه المعتزلة فلو کانت ضروریة
لکانت غیر مقدور علیها ولا شیء من غیر المقدور کذلک ای بواجب فلو کانت المعرفة ضروریة لم یکن واجبة
احتج لهذا المذهب بانه ای بان ذلک اللازم المذکور لو لم یکن حاصلا بالضرورة بل کان نظریا یتوقف حصوله علی
النظر کان العبد مکلفا بتحصیله بنظره لیثبت به الشرائع والاحکام التکلیفیة وانه ای التکلیف بتحصیل
تکلیف الغافل لان من لا یعلم هذه الامور المذکورة من ثبوت اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا
یعلم التکلیف قطعا لا بهذه الامور ولا بغیرها واذا لم یعلم التکلیف اصلا کان غافلا وتکلیف الغافل
لا یجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذی لا یجوز تکلیفه اجماعا من لا یفهم الخطاب اصلا کالصبی والمجنون
او یفهم ذلک ولکن لم یقل له انک مکلف کالذی لم یبلغه دعوة نبی قطعا فان هذین غافلان عن تصور التکلیف
بالتنبیه علیه فلا تکلیف علی کلا الاول اتفاقا ولا علی الثانی عندنا لا من لا یعلم انه مکلف مع انه خوطب بکونه مکلفا

حاله ما کان فانه غافل عن التصدیق بالتکلیف لا عن تصوره وذلک لا یمنع من تکلیفه والا لم یکن الکفار
مکلفین اذ لیسوا مصدقین بالتکلیف ولان عطف علی ما تقدم بحسب المعنی کانه قیل لیس التصدیق بالتکلیف
شرطا فی تحققه لکون الکفار مکلفین ولان العلم بوقوع التکلیف موقوف علی وقوعه فان العلم بوقوع شیء ظل لوقوعه
فی نفسه فلو توقف وقوعه علی العلم والتصدیق به لزم الدور المذهب الرابع فی هذه المسئلة ان الکل نظری
سواء کان تصورا او تصدیقا ما یلزم اعتقاده او لا یلزم وهو مذهب بعض الجهمیة التابعین لجهم بن
صفوان الترمذی رئیس الجبریة ویبطله ما مر من شهادة الوجدان بکون البعض ضروریا ومن
لزوم التعدد او التسلسل علی تقدیر کون الکل نظریا واحتجوا علی مذهبهم بان الضروری یمتنع خلو النفس عنه
تصوریا او تصدیقیا والنفس خالیة عنه فی مبداء الفطرة ثم یحصل لها علومها بالتدریج بحسب ما یتفق
من الشروط کالاحساس والتجربة والتواتر وغیرها فیکون الکل غیر ضروری وهو المراد بالنظری والجواب
ان الضروری المقابل للنظری قد یخلو عنه النفس اما عندنا لا کالمعتزلة والفلاسفة علی شرط کالتوجه
والاحساس وغیرهما او استعداد به تقبل النفس ذلک العلم الضروری فلفقده ای فقد ذلک الموقوف
علیه من الشرط والاستعداد واما عندنا یعنی القائلین باستناد الاشیاء کلها الی اختیاره تعالی ابتداء فاذ
قد لا یخلقه الله فی العبد حینا ثم یخلقه فیه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلک العلم او نظر منه یترتب علیه ذلک
العلم عادة فیکون ضروریا غیر مقدور اذ لم یتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة المرصد الرابع فی اثبات
العلوم الضروریة ای بیان ثبوتها وتحققها والرد علی منکریها ولا بد لنا من ذلک اذ الیها المنتهی فان العلوم الکسبیة
من العقائد الدینیة وغیرها ینتهی الیها وهی المبادی الاولی ولولاها لم یتحصل علی علم اصلا وانها تنقسم
الی الوجدانیات وهی التی نجدها اما بنفوسنا او بالاتها الباطنة کعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا
والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قلیلة النفع فی العلوم لانها غیر مشترکة ای غیر معلومة الاشتراک
یقینا فلا یقوم حجة علی الغیر فان ذلک الغیر ربما لم یجد من باطنه ما وجدناه والی الحسیات اراد بها ما للحس
مدخل فیها فیتناول التجربیات والمتواترات واحکام الوهم فی المحسوسات والحدسیات والمشاهدات
والبدیهیات ای الاولیات وما فی حکمها من القضایا الفطریة القیاس فهذان القسمان اعنی الحسیات
والبدیهیات هما العمدة فی العلوم وهما یقومان حجة علی الغیر اما البدیهیات فعلی الاطلاق واما الحسیات
فاذا ثبت الاشتراک فی اسبابها اعنی فیما یقتضیهما من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة والناس فیهما فرق
اربع بحسب الاحتمالات العقلیة باعتبار قبولهما معا او ردهما معا وقبول احدهما دون الاخری الفرقة
الاولی المعترفون بهما وهم الاکثرون الظاهرون علی الحق القویم والصراط المستقیم الی العقائد
الدینیة وسائر المطالب الیقینیة مستعملون الفرقة الثانیة القادحون فی الحسیات فقط ای دون البدیهیات و
هذا القدح ینسب الی افلاطون وارسطو وبطلمیوس وجالینوس صرح بهذه النسبة الامام الرازی ولما
کان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الی تاویله علی تقدیر صحة النسبة الیهم بقوله ولعلهم ارادوا
بقولهم ان الحسیات غیر یقینیة ان جزم العقل بالحسیات لیس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس
من امور ینضم الیه ای الی الحس فیضطره ای یلجئ تلک الامور العقل الی الجزم ای بالجزم به من الحسیات لا

الفرقة ١

الفرقة ٢

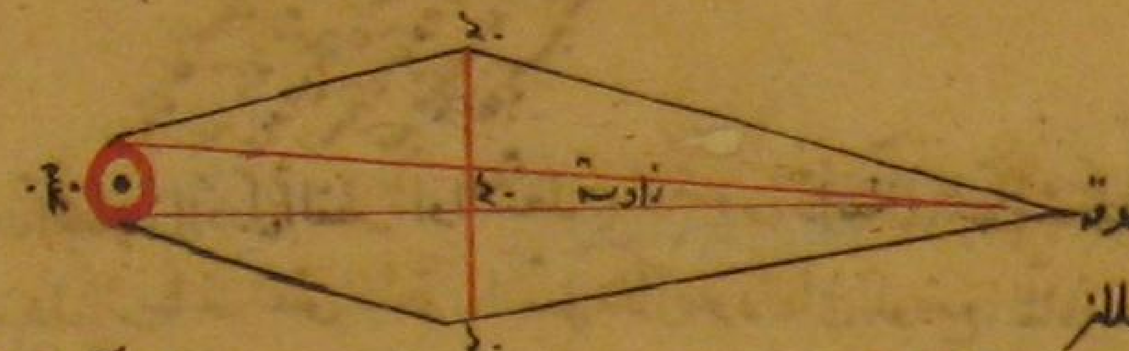
المرصد الرابع

ينتهي

يوقفه

بعلم ما هي اى ماتلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلايكون
الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لاشبهة فيه والا اى وان لم تريدوا بالقدح فى الحسيات
ماذكرناه من التاويل فاليها اى الى الحسيات ينتهى علومهم فيكون القدح الحقيقى فيها قدحا فى علومهم
التى تفتخرون بها وذلك لايتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هولاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء
علومهم اليها لان العلم الالهى المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة
الحس واكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاثار
العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى
بطلميوس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس ماخوذ
من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس
بالجزئيات فالقدح فى الحسيات يؤل الى القدح فى البديهيات قالوا واعتبار حكم الحس اما فى الكليات
اى فى القضايا الكلية او فى الجزئيات اى فى الاحكام الجارية على الجهات الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول
وهو بطلان اعتبار حكمه فى الكليات فظاهر لان الحس لايدرك الا هذه النار وتلك النار لاجميع النيران
الموجودة فى الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى
حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة
فى الخارج فى احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود فى الخارج ايضا ولاشك انه
لاتعلق للحس بها اى بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطى حكما متناولا اياها والحاصل ان الحس لايعطى
حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه فى الكليات قطعا واما الثانى وهو بطلان اعتبار
حكمه فى الجزئيات فلان حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه فى اى جزئى كان فى معرض الغلط
فلايكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة هذا
اذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ماحولها من الهواء يستضئ بضوئها والشعاع البصرى المحاذى لما حولها
لاينفذ فى الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائى جرم النار عن الهواء المضئ بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما
معا جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضئ المجاور لها
فادركها على ماهى عليه فى الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التى سيعرف حالها و
كالعنبة فى الماء نرى كالاجاصة وسببه ان روية الاشياء على القول الاظهر انما هى بخروج الشعاع على هيئة
مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى ويتفاوت مقدار المرئى صغرا وكبرا بحسب
صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى ينفذ الى المرئى على
الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائى والمرئى متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه
تفاوت بان يكون مثلا مايلى الرائى رقيقا كالهواء ومايلى المرئى غليظا كالماء فى مثالنا هذا فان تلك
الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم يصل الى طرفى المرئى فيكون زاوية
راس المخروط ههنا اكبر منها فى الصورة الاولى مع كون المرئى شيا واحدا فيرى فى الصورة الثانية اكبر منه

الشكل
فى الاولى كما يظهر من هذا حدقة



فالخطان الاحمران هما الواصلان
الى طرفى العنبة اذا كانت فى الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت فى الماء والزاوية
التى بين الاولين اصغر من التى بين الاخيرين فلذلك نرى فى الماء اكبر منها فى الهواء والخاتم المقرب من
العين نرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التى عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزاويتين
مستقيمتى الاضلاع فالزاوية التى ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التى ضلعاها اطول وبالعكس اى و
نرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئى فكلما كان ابعد كانت
الزاوية اضيق الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبق على بعض فنرى ذلك المرئى كانه
نقطة وبعد ذلك ينمحى اثره فلانراه اصلا و نرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين
وذلك لان النور البصرى يمتد من الدماغ فى عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين
ثم تتباعدان ويتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت
الخطوط الشعاعية على المرئى من محاذاة واحدة هى ملتقاهما فنرى واحدا واذا انحرفتا او انحرف احدهما
امتد تلك الخطوط الى المرئى من محاذاتين فنرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق
فانا نراه على التقديرين قمرين اما على التقدير الاول مرة فى السماء بالشعاع النافذ ومرة فى الماء بالشعاع
المنعكس و كالاحول اى الذى يقصد الحول تكلفا فانه نرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف
فى العصبتين او فى احدهما واما الاحول الفطرى فقلما نرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف
على الصواب وبالعكس اى ونرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متفاوتة
فى الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد
الممتزج المؤلف منها والسبب فى ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى
الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا
فى الحس المشترك عند ادراك اللون الثانى ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس
لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الاخر وايضا لما وقع الشعاع البصرى على تلك الالوان
باسرها فى زمان قليل جدا لم يتمكن النفس من تميز بعضها عن بعض فلذلك رآها ممتزجة و نرى المعدوم
موجودا كالسراب قيل هذا من اشتباه الشئ بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شئ يتراآى
للبصر بسبب تموج الشعاع البصرى المنعكس من ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء
وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لاوجود له فى الخارج اصلا وسببه عدم تميز النفس
بين الشئ وبين مايشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشئ الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام
المبدل منه بسرعة على وجه لايقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال وكالخط لنزول القطرة فان القطرة
اذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولاوجود له قطعا والدائرة لادارة الشعلة بسرعة فانها
اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولاوجود لها بلاشبهة والسبب فى هذين

ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة فى موضع واداهما الى الحس المشترك ثم ادركها فى موضع آخر قبل ان
يزول اثرهما عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها فى الموضع الثانى بصورتها فى الموضع الاول
فيرى كانه خط ممتد اما على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها فى مواضع متعددة
فى زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها فى تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا
مستقيما او دائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس اى ونرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا سببه ان البصر اذا
ادرك الشئ فى موضع محاذيا لشئ بعدما ادركه فى موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشئ حكمت النفس بالحركة
فاذا كانت المسافة فى غاية القلة لم يميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك
ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلابد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل
الظل مرتبة من مراتب النور الذى هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة و
لا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط
الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنتين
ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون فى نفسه وفى السفينة حسب الشط متحركا ونرى
المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر نراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل
من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر هنا
فى جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة للغيم
هنا اسرع فى الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذى كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا
من القمر ونفذ الشعاع فى جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر
بحركته الى الشرق قطع تلك القطعة التى هى بمنزلة المسافة واذا تحركنا الى جهة رأيناه اى القمر متحركا اليها
اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا
وبينه اجزاء منه على التعاقب فى جهة حركتنا فيتخيل ان القمر يتحرك الى تلك الجهة ويقطع قطعة من ذلك
الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا كان حركتنا نحو الشرق فان القمر يتحرك نحو الغرب ونرى الشجر المستقيم
على الشط منتكسا فى الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما ينعكس اليه على هيئة
اوتار الآلة الحدباء المسماة بالفارسية بجنك فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس
الشجر من موضع اقرب من الرائى والى ما تحت رأسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف
الرائى كان الامر فى الانعكاس على عكس ما ذكر الا يرى انك اذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك
رأس الشجر فى الصورة الاولى وقاعدتها فى الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعى المنعكس الى رأس الشجر
اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب
حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها فى رؤية المرئيات
بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا
بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال

فى باقى الاجزاء على الترتيب فنراه كانه منتكس تحت سطح الماء ونرى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بسبب
اختلاف شكل المرآة اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث
يكون طولها محاذيا لطول الوجه نرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة
فى الى طول الوجه انما ينعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه
انما ينعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التى يوترها هذا المنحنى اصغر من التى كان توترها
على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض
الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها
بحيث يكون طولها مورّبا فى محاذاة الوجه نرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس
فى من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة نرى وسط الوجه غائرا واذا كانت
محدبة نرى نابيا وبالجملة الاختلافات المتنوعة فى اشكال المرايا يستتبع اختلاف الوجه فى الرؤية الوجه
الثانى وهو الدال على غلط الحس فى احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس
لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار عند تواردها اى يكون شئ واحد موجودا مستمرا عند توارد
الامثال كما يقوله اهل السنة فى الاكوان من انها لا تبقى آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر
يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام فى الاجسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع
ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال فى البيضات المماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفى ماء الفوارة
فقام الاحتمال اى احتمال غلط الحس فى الكل اى فى جميع احكام الجزئيات هذا والسبب فى غلطه
عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت
ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائى ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال
على غلط الحس فى تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض النائم يرى فى نومه ما يجزم به
فى النوم جزمه بما يراه فى يقظته ثم يتبين له فى اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اى
صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها فى الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا
منها فجاز فى غيرهما مثله اى مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له
فيها بطلان ما رآه فى اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود فى الخارج موجودا فيه
والسبب فى غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او الاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط
القوة المتخيلة فتتسلط على القوى وتركب صورا خيالية ترتسمها فى الحس المشترك على نحو ارتسام
الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فيدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت
عليه من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال ذلك اى غلط النائم والمبرسم لسبب لا يوجد ذلك
السبب فى حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين
لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر فى اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له فى النوم والمرض
بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها

الوجه ٢

الوجه ٣

باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلثة التى لابد منها فى نفى الغلط عن
احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر
اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانه اى ثبوت كل واحد من الثلثة بالنظر
الدقيق ينفى البداهة اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعنى صحة الاحكام الحسية التى ادعيتم انها
ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسى على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا
والعجب ممن سمع هذا الذى ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لايفيد بل لابد من الامور الثلثة
الى آخر ما قررناه ثم اشتغل فى الاجوبة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها فى غيرها
واعجب منه اي من العجيب الذي اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم بالتأليف
بين مدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل
وليس من شان الحس التأليف الحكمى بل شانه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا فى ذاته نعم اذا
قارن المحسوس حكم عقلى يقال له حكم حسى لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس
الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب لانه يؤل الى نزاع لفظى اذ مقصودنا
بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدى نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات
ان الحكم فى المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التى ذكرها دالة على غلط العقل
فى الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط فى الاحكام التى يستقل بها
اذ الاشهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبهة لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير تلك الشبه معقوضة
بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفى احتمال الغلط
فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البديهة تنفى احتمال الغلط فى بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق
منهما ايضا واما بيان الاسباب فى الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال فى هذه المغالط
وازالة ما عسى تشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمينانها فى ساير المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل
كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل بقول العقل الصريح
يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات
فى الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس
علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بديهة العقل
من غير تأمل فى الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير
ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه الوجه الرابع وهو
الدال على غلط الحس فى الجزئيات التى نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج فى غاية البياض
مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملنا علمنا انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهى
الاجزاء المائية المرئية وقولهم سببه اى سبب انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضيء
بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها

الصغار بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا ان الشمس اذا اشرقت على الماء
وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الوشيجة جلا
تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا فى الغاية من النمط الاول اى من قبيل بيان اسباب الغلط وقد
عرفت انه لا فائدة فيه على ما قررناه واظهر منه اى من الثلج فى الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق
دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض
المشروط به عندهم فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة فى الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الاتصال
واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما
الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل واظهر منهما فى الدلالة على غلط الحس
موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس ثمة الا
الزجاج والهواء المحتقن فى ذلك الشق وشئ منهما غير ملون اي ليس شئ منهما بملون وانما كان
اظهر منهما اذ ليس ثمة اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبه هذه الفرقة ان مقتضى
اى مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر فى الكليات ولا فى الجزئيات ان لا يجزم
العقل بحكم كلى او جزئى بمجرده اى بمجرد الحس والاحساس به اما فى الكلى فلعدم تعلق الحس
بجميع الافراد واما فى الجزئى فلانه قد يغلط فيه ونحن نقوله فان جزم العقل ليس يحصل فى الكليات
ولا فى الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من امور اخر توجب الجزم كما عرفنا ذا لم توجد تلك
الامور فى بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك قائما الا ان لا يوثق
بجزمه اى بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات لحصول تلك
الامور مع الاحساس فى هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه منها مع ان بديهته شاهدة بصحته و
انتفاء الغلط عنه كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفا على
ان لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه
اي ان لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول فى بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب الجزم
باطل قطعا اذ لا فائدة فى هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال
الفرقة الثالثة القادحون فى البديهيات فقط اي لا فى الحسيات فانهم معترفون بها
قالوا هى اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان فى مبداء الفطرة خال عن الادراكات
كلها فاذا استعمل الحواس فى الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم
على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما فى البديهيات او بمعاونة شئ آخر كما فى ساير الضروريات والنظريات
فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد
حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقايق الالوان ولا يحكم
باختلافها فى الماهية لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها
لساير اللذات واعترض بانه يلزم من كون الاحساس شرطا فى حصول حكم عقلى ان يكون الاحساس

اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال وليس باقوى منه فلا يلزمنا من قدحنا فى البديهيات
التى هى فرع القدح فى الحسيات التى هى اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات
مشروطة بها انها متفرعة عنها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح فى لازمها القدح فيها او
من جهتها حقية لازمها ولهم فى ذلك اعنى القدح فى البديهيات شبه الاولى اجلى البديهيات
واقويها فى الجزم قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون اعنى الترديد بين النفى والاثبات بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان وانه غير يقينى اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات واقواها فلان المعترفين بها اى بالبديهيات
يتمثلون لها بهذا الترديد بين النفى والاثبات وثلثة اخرى تتوقف تلك الثلثة عليه من تلك
الثلثة المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اى وان لم يكن اعظم منه فالجزء الآخر معتبر
فى الكل لانه جزء الكل وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه
فيجتمع النفى والاثبات الثانى من تلك الثلثة قولنا الاشياء المساوية فى الكمية مثلا لشئ واحد متساوية فى
الكمية والا اى وان لم تكن متساوية فى الكمية فحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها لذلك وليست واحدة لاختلافها
وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفى والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين تخرج اكثر مباحث الكم المتصل
والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه فى الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل الثالث
من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين والا اى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان
فى مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك اى كائنين فى آن واحد فى مكانين فالجسم الآخر معتبر
وجوده وليس معتبر اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان
يقال لو كان جسم واحد فى آن واحد فى مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا
ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الاقنع
التى اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه كالاستدلالات
التى ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها فى التعبير عنها الا يرى الى قولهم لو لم يكن الكل
اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشئ الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه
اشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من
توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب وتعمل فكر نعم يتجه ما ذكرناه
الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان يكون ابين من الدعوى فالاولى ان يقال اجلى
البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل واما الثانى اعنى كونه غير يقينى فلوجوه اربعة
آ انه اى هذا التصديق الذى هو قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذى هو
مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور الطرفين وما يعتبر فيهما والا يتصور اصلا بل تصوره
ممتنع قطعا وانما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشئ ملزوم لامتيازه
عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف فى تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت فى نفسه
لان المتميز هو الذى ثبت له التميز والتعين الذى هو مفهوم ثبوتى وثبوته للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ فى نفسه

فيكون المعدوم ثابتا فى نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا وهو اى محال باطل لا يقال تصور
المعدوم يقتضى تميزه فى الذهن لا فى الخارج وتميزه فيه لا يقتضى الا ثبوته هناك وانه اى المعدوم ثابت فى الذهن
ولا خلف فى ذلك اذ المعدوم فى الخارج يكون ثابتا موجودا فى الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك
وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعى تصوره اذ لو لم يكن متصورا
اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول فى جواب الاول الكلام فى المعدوم مطلقا اى المعدوم
فى الخارج والذهن معا فان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول
للوجود الخارجى والذهنى وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون له اى للمعدوم مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه
سواء كان فى الخارج او فى الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول فى جواب الثانى لا آخر
معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور لا حل لتلك الحجة وانها اى معارضة ما ذكرتم لما
ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لانهما قطعيتان وهو اى تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية
احدى حججنا القوادح فى البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا
سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره فى الجواب عنه الوجه الثانى من تلك الوجوه الاربعة انه اى
قولنا الشئ اما ان او لا يكون يقتضى تميز المعدوم عن الموجود اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما
ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اى سلب تلك
الحقيقة ورفعها فان كل ما له حقيقة يشير العقل اليها امكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشئ مقابل فلو لم يكن
للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا اى وان لم يكن للعقل
سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فقسيم من العدم
المطلق وهو هذا العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذى يقابله هذا خلف لان قسيم الشئ اخص منه وقسيمه
مباين له فيستحيل صدقهما على شئ واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا
يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المردد فيه فى قولنا هذا ثبوت الشئ وعدمه اما فى نفسه فيكون
كقولنا السواد اما موجود او ليس بموجود واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا ولا يتصور ههنا
معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل فالاول وهو ان يكون الترديد بين وجود الشئ وعدمه فى نفسه
كان قولنا السواد اما موجود او لا باطل لانه لا يعقل شئ من طرفيه اى لا يتصور من شئ منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو
قولنا السواد موجود فلان وجود الشئ اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون فى قولنا السواد موجود عاريا عن
الفائدة كقولنا السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشئ نفسه وقد يقال
نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهذا ايضا
باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اى ذلك الشئ كالسواد مثلا فى نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود
اياه والا اى وان لم يكن معدوما فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فنقول
هو اما ان يكون نفس الشئ وهو باطل لما مر او غيره فالشئ معدوم فى نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى
الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى

وايضا لو لم يكن الشئ معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشئ مرتين وكان موجودا بوجودين تحقق فان
ثبت ان الشئ معدوم في نفسه والوجود موجود والا اى وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير
كونه معدوما او وجد اى في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المطلوب وهو بطلان قولنا السواد اما موجود
او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من
كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذى هو الوجود بالمعدوم الذى هو
السواد مثلا على تقدير صدق قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال هذه
امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات ويحصل المراد وهو بطلان حكم البداهة لانها تحكم
بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اى حمل الوجود
على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والوجود وانه باطل لا يقال
ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف
بالوجود ولا اشكال فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد
الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد ان السواد
موصوف بموصوفية الوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب
نفي الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان
انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين
الموصوف والصفة فيقوم بهما لا بغيرهما لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم يقم بالذهن لم يكن امرا
ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجيا بل بوجود في الذهن قائمة بالمنتسبين
ح ان حكم الذهن ان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية
خارجية ويعود الالزام الذى ذكرناه او لا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن
يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف
بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وهو ان يكون ظرفا لوجودها واما النفي
وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه اى سلب الوجود عن السواد
ح تناقض لانه سلب الشئ عن نفسه او غيره وهو باطل لوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اى
يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو اى تصور السواد يستدعي
تميزه فثبوته لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه
وهو محال وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا فلا كلام
فيه لما مر من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذى هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا
في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق
عنه لا لانتفائه عنه ولم يحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل ردناه بينه وبين الموجود في
الجملة ولا محذور اصلا وقد يتوهم ان التمايز في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد

٢١

وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في
المحصل والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله وايضا فانه اى نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته
يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسنبطله في مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل
هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن
الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود او السواد
معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان
يكون ذلك التصديق بديهيا والثاني وهو ان يكون الترديد في قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون بين
ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا باطل ايضا لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل
على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا
ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن فيه وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول
فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض
اللاموصوفية وتذكير الضمير بالنظر الى الخبر وهي اي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم
فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعني
الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشئ منهما ولا وجودية والا اي وان كانت الموصوفية وجودية فاما
نفسهما اي نفس الموصوف والصفة فلا تعقلان دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا
كانت الموصوفية جزءا لهما او غيرهما يعني به ما كان خارجا عنهما قائما بهما فلهما ح موصوفية بها اى
بتلك الموصوفية القائمة بهما فينتقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها
فهناك موصوفية ثالثة فيتسلسل الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عدمية
ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون ح للجزء الثبوتي من قولنا
الشئ اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا فاذن الحق منه هو السلب ابدا وانتم لا تقولون
به اي بتعين الحقية في الجزء السلبي الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس
بيقيني انه يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اى بين الموجود والمعدوم لما سيأتي بيانه في الموقف
الثاني واذا اثبتها قوم بلغوا في الكثرة الى حد يقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون وادعوا ان البداهة شاهدة
بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فان الانحصار
فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا
بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا ثقة به بل ولا ثقة بشئ من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات
فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره ايضا يقينيا
وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلثة فقال
والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه
وهو اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر على انه تركيب تقييدي لا ان اي

ليس مفهوم المعدوم ان ثمة ذاتا ثبت لها العدم في نفس الامر والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس
الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل وهو اى مفهوم المعدوم هو التميز لكونه متصورا ولكونه محكوما
بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين و
توضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات موقوف على تصور المعدوم انه موقوف
على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ
ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم
المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من ان اجلى البديهيات تقتضي تميز المعدوم عن الموجود
انه تقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه تقتضي
تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهنا
عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسيم من الشيء قسيما له انما يلزم هذا في رفع
حقيقة العدم ولا استحالة ايضا فيه اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له و
من حيث انه عدم خاص قسما منه والحمل اى حمل الموجود على السواد انما صح للتغاير مفهوما فان
مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاتحاد هوية اى ذاتا صادقا عليه فلا يلزم منهما عدم الافادة
كما في قولنا السواد سواد ولا الحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول الذي هو طرف الثبوت
من التوحيد كالاول من الوجه الثالث اعني قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول
في الشق اعني قوله فهو في نفسه معدوم الى آخره اعتمادا على ما سيجيء من ان الماهية في حد ذاتها
ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وهذا
اعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية
جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية
كالامكان والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضه اعني اللاامتناع
اذ لا وجود لها في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا انما المحال
ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج وستفاد انت
فيما يرد عليك من المباحث الآتية زيادة تحقيق تتعلق به اى بذلك التحقيق الذي زيد لك الى الجواب
التفصيلي فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية للقادحين في البديهيات فقط انا نجزم
بالعاديات التي جرت بها العادة كجزمنا بالاوليات التي هي من البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم
وطمأنينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات فمنها اى فمن العاديات المجزوم
بها ان هذا الشيخ الذي رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا اب
وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدرج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع الصبي اى تحرك
ونشأ الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان اواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه اناسا
فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا الاحجار اى ولم تنقلب احجار البيت جواهر نفيسة ولا ماء

الشبهة ٢

البحر الذي رأيناه من قبل دهنا وعسلا وان ليس تحت رجلي الآن ياقوتة من الف من ومنها ان المجيب عن خطابي
بما يطابقه حي فاهم لما خوطب به عالم بما يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم اذا تأملنا في
هذه القضايا التي ذكرنا لم نجدها مما يجوز الجزم بها وكان الاحتمال اى احتمال الخطاء قائما في الكل
اى كل هذه القضايا باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اى كل الاشياء عندهم الى القادر المختار
فلعله اوجب اى اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظايره
من الامور المستبعدة التي لم تجر بها عادته للامكان فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذواتها
قطعا وعموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية
عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل اى وضع غريب فلكي لم يقع فيما مضى
من الزمان مثله او وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل بتعاقب الامثال الا في الوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا يفي
بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل هذه القضية
عن القضايا السابقة لان المتكلم قايل بوقوع ما هو قادح فيها اعني تبدل صورة الملك فانا نجزم بان
ابني هذا ليس جبريل وكذا الابابة التي نراها ليست جبريل وانتم يا اهل الملة تجوزونه اى تجوز
ما ذكر من كون ابني او الابابة جبريل اذ نقلتم انه كان يظهر جبريل تارة في صورة دحية الكلبي
وكان له اخرى دوية كدوي الذباب والجواب ان الامكان اى امكان نقايض ما جزمنا به من العاديات
لا ينافي الجزم بالوقوع اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك
اصلا كما في بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه
شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض
القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية
وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط ان يقال للامزجة والعادات
تاثير في الاعتقادات فقوي القلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به
وضعيف القلب يستقبحه جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع بالكلها ومن
مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاده برهة من الزمان ونشأ عليه فانه يجزم اعتياده
به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيقته يجزم بصحته وان كان باطلا وبطلان ما يخالفه وان كان حقا
فجاز ان يكون الجزم من بديهة العقل في الكل اى كل ما حكمت به لمزاج او عادة عامتين لجميع
افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا يكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات
المخصوصة لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور
البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو
عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا نشعر ببعض من الهيئات المزاجية او العادية فكيف نفرض
الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو
الخلو في نفس الامر الا ترى ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت

الشبهة ٣

ملكة مستقدة لا يزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض لزوالها
والخلو عنها والجواب انه اي ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم
بسبب ذلك في قضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك اي حاصلاً بتاثير
المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اي ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا
الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة لاحكام البديهة فقط قولهم مزاولة العلوم العقلية دلت على انه قد
تتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وما سواه اي العجز عن القدح فيهما
الا بالجزم بمقدمات تامة ان احديهما اي احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليلين
خطأ قطعا والا اي وان لم يكن احديها خطأ بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان في الواقع
لصحة الدليلين ح واذا كان احديها خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها
فان قيل لانم العجز عن القدح فيهما دائما فان ذلك العجز لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك
الدليلين المتعارضين عن كثب اي قرب قلنا فحين العجز لو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه اي
الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به كاف في رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات
ذينك الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف
البديهي على تجريدهما اي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما
فلعل فيه اي في تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللاً لوجود خفاء فيهما او لكونهما نظريين
او لغير ذلك فيتطرق الخطاء الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد اطرافها
على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم انا نجزم بصحة دليل آونة اي ازمنة متطاولة ونجزم لاجله بما يلزمه
من النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه ظهورا لا يبقى معه فيه شبهة ولذلك تنقل المذاهب المتنافية و
ادلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم منها ببطلانه وبالعكس فجاز مثله في الكل اي كل ما يجزم به من
البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعي
صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها اي البداهة في تلك القضايا وهو اي ما ذكر من ادعاء البداهة
فيها وانكارها يوجب الاشتباه في البديهيات باسرها ورفع الامان عنها فمن ذلك لاشتباه البديهي بغيره
على احدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها
الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا نحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة
والحكماء واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون
صادقة الثانية لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن
من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي ومنعه اي الاشاعرة والحكماء
منعاه اي كل منهما هذا الحكم وعارضاه اي قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة اخرى في انه لا بد له
اي للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانا
جائزين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى فهو اي فذلك

المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا تسلسل ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهي بل ذلك
المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسايط وان استناد الجائز الى الواجب امر
ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة
ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية اعمى الصين في ظلمة الليل بقة اندلس ويمتنع ايضا بالبديهة
رؤية ما لا يكون مقابلاً للرائي او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل وجوزه
اي ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلاً عن كون العلم بالامتناع
ضروريا الرابعة للكل اي لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية
مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل وانكره اي بقاء الاعراض الاشعرية وكثير
من المعتزلة وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة
قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة تشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاصقا
للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموحدون عن آخرهم اي اتفقوا على انكار هذا الحكم ويكذبه
فضلاً عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا
يجب بالبديهة انتهاء الاجسام اي انتهاء كل واحد منها الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء النافون
للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل
تقدم عدم الزمان الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون
بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشيء الا عن شيء آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري
باستحالة حدوث الشيء لا من شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها
بمادة اصلاً التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح وجوزه المسلمون
من القادر فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين
قالوا الانسان محل للالم واللذة اي يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم
والقوى الحالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي حلت فيه تلك القوى آلة له اي للانسان وليس هو ذات الانسان
قال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه
واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواه الجسمانية
التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة الحادية عشرة للاشعري قالوا يمتنع
بالبديهة الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة توليدا وجوابها اي جواب الشبه الخامسة والسادسة
يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال في جواب الخامسة لانم ان مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة
بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط
الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك
القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازي في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بحيث ولئن

فيما سلمناه لكن الاولى قد يقع خلل في تصور طرفيه كما عرفت فلا يقع الاشتباه في الاوليات وقد اجيب عنها على الشبهة
الاخيرة اعنى السادسة بان الجازم بها اى بتلك القضايا التى ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بديهة الوهم
لا بديهة العقل وهى اى بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ يحكم بما ينتج نقايضها اى نقايض الاحكام الصادرة
عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه
بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد ان بديهة الوهم يحكم بما ينتج نقايض هذه القضايا
التى جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الذى يظهر به كذب بديهة الوهم
اذ به يمتاز بديهة العقل عنها فيدور اى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التى استعملت
فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها اذ لو جزمت به ايضا
لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التى لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به فى بديهى ما لم يتيقن انه لا ينتج
نقيضه اى ما لم يتيقن ان ذلك البديهى ليس فى مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم
الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها
بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهى اما بديهيات او نظريات مستندة الى بديهيات
فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى انفسها ورد بانا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات
بالتعيين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ثم انهم اى المنكرين للبديهيات
فقط بعد تقرير الشبه قالوا لخصومهم ان اجبتم عنها عن الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو
عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها عن هذه الشبه فانه اى الجواب عنها
انما يحصل بالنظر الدقيق فلا يبقى البديهيات ضرورية لتوقفها ح على ذلك النظر الدقيق وهو
اى عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبه وايضا فيلزم الدور
لتوقف البديهيات ح على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان
بمقدمات بديهية توقف الشىء اعنى البديهى على نفسه وان لم تجيبوا عنها عن الشبه تمت ونفيت
الجزم بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها
وليس تطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التى نعلم انها فاسدة قطعا وان لم نتعين عندنا وجه فسادها
او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل فى جزمه بصحة البديهيات الى ذكر الجواب
فانه جازم بها مع قطع النظر عنه الفرقة الرابعة المنكرون لها للحسيات والبديهيات جميعا وهم
السوفسطائية قالوا دليل الفريقين اى الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان
اصله المنحصر فيهما ولا طريق الى العلم غيرهما اى غير الضرورة والنظر وامثلهم اى افضل السوفسطائية
اللاادرية القايلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى
فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححنا بهما بلزم الدور وليس كل شىء يحكم
سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف فى الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم لشبهتكم هذه ببطلان
الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلا منا

لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان والوجوب فيتناقض فى نفسه كما توهمتم بل يفيدنا شكا فانا شاك فى بطلان
تلك الامور ووجوب التوقف وشاك ايضا فى انى شاك وهلم جرا فلا ينتهى فى الحال الى قطع بشىء اصلا
فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم
جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشا مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم
موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا
باطل لادلة مثبتيه ولو كان شىء موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة
فى الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها فى القوة يقاومها
ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه
ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قايلون بان حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس
فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا فى حقه وبالعكس فمذهب كل طايفة حق بالقياس اليهم
وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس فى نفس الامر شىء بحق واحتجوا على ذلك بان
الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده
فظهر ان السوفسطائية قوم ليس لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى هذه الطوايف الثلث وقيل ليس يمكن
ان يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه فان سوفا
بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب
وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة
معهم اى مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا
يتصور فى الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت
به مجهول فانتفى القيدان المعتبران فى المناظرة فالاشتغال ح اى بجواب ما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم
وتحصيل لغرضهم كما قرروه فى قولهم ان اجبتم عنها الى آخره بل الطريق معهم فى الزامهم ودفع انكارهم ان يعذب
عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم فى انكار الاشياء
كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وما يناقضه
فان ابوا الا الاصرار على الانكار اوجعوا ضربا واصلوا نارا الى ان يعترفوا اى الى ان
يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال ناقد المحصل والحق ان
تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل الطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه
ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شىء منها اذا لاح لهم فى بادى رايهم

المرصد الخامس فى النظر اذ به يحصل المطلوب الذى هو اثبات العقايد الدينية ونيل
معرفة الله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول فى تعريفه قال القاضى الباقلانى النظر هو الفكر الذى يطلب به
علم او غلبة ظن واورد عليه اسولة عشرة اربعة السوال الاول ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق
والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكر من تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا

البديهيات

المرصد الخامس فى النظر

قال الآمدي وزاد المصنف فقال ولا يطلبه عاقل فاذا المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علماً لا ظناً وحينئذ يكون قوله او غلبة ظن مستدركاً ويمكن ان يقال قد يكتفي بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود كاصلح قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقاً طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال الثاني غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه اي عن تعريف القاضي ما يطلب به اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعاً قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح كانه قيل او غلبة الاعتقاد التي في الظن وفائدة العدول الى هذه العبارة هي التنبيه على ان الغلبة اي الرجحان مأخوذة في ماهيته وقد اجاب عنه الآمدي بان له اي للنظر خاصتين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متقارباً الى الجزم وقد اكتفى في تعريفه بذكر احديهما يعني احدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اي كل خواصه في تعريفه وفيه نظر اذ يجب جوابه هذا جواز القناعة بقوله يطلب به علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً ولان هذه الخاصة التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لافراده اذ قد خرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السؤال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تعديد لاقسامه فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر قلنا هذا التعريف رسمي والانقسام اليهما اي الى هذين القسمين خاصة له اي للنظر مميزة اياه عما عداه وقد يقرر هذا السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتمل على الترديد بعبارة اخرى فيقال لفظ او للترديد وهو اي الترديد للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه اي كون او في الحدود التي ذكرناه للترديد بل هو للتقسيم اي ايّاً كان من القسمين المذكورين في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله ان المراد بان قسماً من المحدود حده هذا وهو ان الفكر الذي يطلب به علم وقسماً آخر منه حده ذاك وهو ان الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسمين متخالفين في الحقيقة المخصوصة المشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد به ان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك والتشكيك ليناقض التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زايد لا حاجة اليه اذ باقي الحد مغن عنه فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية اي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافياً لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكراً واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً كيف كانت اي سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب فالحركات الشامل للجزئين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرنا جنس للنظر لا مرادف له على ما هو المتعارف والباقي من الحد فصل

له يميزه عن ساير الحركات التخيلية ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغنى عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا يرى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب قال الآمدي لم يذكره جزءاً من التعريف بل قال بياناً لاتحاد مدلولهما وما بعده هو الحد لهما وفيه بحث لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جداً وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريف للشامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه وللنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه اي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم القايلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتأدي الى امر آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نزراً قليلاً خداجاً ناقصاً كما قاله ابن سينا الشيخ عليلاً لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اجيب ايضاً بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهومهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زايد يكون بينهما ترتيب وايضاً هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعاً وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حداً الا ان يجوز الحد الناقص المركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جايز عقلاً فيكون هناك حركة واحدة من المطالب الى المبادي الذي هو معنى بسيط ثم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى ترتيب الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضاً للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر فيه وهذا كما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور وثانيهما انه اي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب ايضاً ان يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا يكون معلومة ولا مظنونة ايضاً بل مجهولة جهلاً مركباً فلا يكون التعريف جامعاً ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركاً نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول ساير التصديقات ونقول نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال

هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره هذا واما من يراه اى النظر مجرد التوجه
الى المط لادراكه بناء على ان المبداء عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المط افاضه علينا من غير ان يكون لنا
فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميًا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة من حصول المط
ومنهم من جعله وجوديًا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد بالغ
كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة
المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المط وتحديق العقل نحوه طلبا
لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التى بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم
وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ونحن نقول لا شبهة فى ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه
من اى معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا فى انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات
على اى وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب
فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصورى او تصديقى وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان تتحرك الذهن فى
المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهى المسماة
بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك فى تلك المبادى ليرتبها ترتيبًا خاصا يودى الى ذلك المط فهناك حركتان مبداء
الاولى منهما هو المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها ما آخر ما يحصل من تلك المبادى ومبداء الثانية
اوائل يوضع منها للترتيب ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم
والمجهول هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذى
ذكروه فى تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما يوجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من
المطالب الى المبادى ثم منها الى المطالب ولا خفاء فى ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب
وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ان الامام الرازى
عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديق آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب
فى التصورات المقصد الثانى اى النظر ينقسم الى صحيح وهو الذى يودى الى المط و فاسد يقابله
فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا بالمجاز لكنه اراد ان يبين السبب فى اتصافه بهما فقال
فلما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وان ترتيب العلوم بحيث يودى الى هيئة
مخصوصة للتادى الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التى تقع فيها
الترتيب وهى بمنزلة المادة له والثانى تلك الهيئة المترتبة عليه وهى بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحد منهما
بما هو صحتهما فى نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحة فى نفسه اعنى تاديته الى المط والا فلا وهذا معنى
قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اى لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما
فيكون جواب لما مع الفاء وهو قليل فى الاستعمال صحته اى صحة النظر بمعنى تاديته الى المطلوب
بصحة المادة اى بسبب صحتها اما فى التصورات فبان يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا
عاما وفى موضع الفصل فصلا لا خاصة وفى موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما فى التصديقات فبان

ان تكون القضايا المذكورة فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما و بسبب صحة
الصورة الحاصلة من رعاية الشرايط المعتبرة فى ترتيب المعرفات والادلة معا اى بسبب هاتين الصحتين
مجتمعتين وفساده بفسادهما معًا او فساد احدهما فقط ومنهم من قسمه اى النظر الى الجلى والخفى وهذا بعيد
لان النظر امر يطلب به البيان ولا جامعة فلا تتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال و حمله
ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان يعنى الجلاء والخفاء بوجهين احدهما بحسب الصورة
وهى الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء فى استلزام المط فان الشكل الاول لا يحتاج
فى ذلك الى وسط اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فالمط قد يتوقف على مقدمات كثيرة وذلك بان لا يكون المط مستندا
ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهى اليها بوسايط على مراتب متفاوتة فى الكثرة وقلتها وقد يقل وذلك
بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء مع تفاوتها اى تفاوت المقدمات
فى الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت تجريد الطرفين كما تقدم وانت خبير بان الاختلاف
بحسب المادة يجرى فى المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة فى الجلاء وقد تكون نظرية منتهية
الى الضروريات بواسطة او وسايط بخلاف الاختلافات بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر
فان اريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذى ذكرناه فهو تعرض للنظر حقيقة بل للدليل او المعرف والتحرير
لا يمنعه بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع فى
كلامهم من ان هذا نظر جلى وذلك نظر خفى وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اى غير ما ذكرناه فلا بد له
اى لا دليل له يدل على ثبوته المقصد الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته
يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد
قبل الشروع فى الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفى والاثبات على محل واحد قال الامام الرازى
قد يفيد اى النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال فى المحصل الفكر المفيد للعلم موجود
وهو اى هذا المدعى الجزئى وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى موثر يفيدنا
العلم بان هذا محتاج الى موثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قال جدوا لان المقصود الاصلى
من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة
للعلم مثلا بان يقال مثلا هذا نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذى اثبتناه جزئيا
لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئى لا يثبت ولا يعلم حاله الا بالكلى الذى يندرج فيه ذلك الجزئى
وقال الآمدى كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا فى القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح
الذى فى المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم اى منافٍ له كالموت والنوم
والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد له اى للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد
بقيود فان قلت الانظار الصحيحة فى التصورات ليست واقعة فى القطعيات فلا يندرج فى هذه الموجبة
الكلية قلت لا باس بذلك فان المقصود الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها فى الافادة مما علم بعينها
وفى نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذى ندعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر

ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المط
عن تلك المقدمات التي كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من
ان يحصل له العلم بصحة المط هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة
ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل
الطرفين على الوجه الذي سومنا ط الحكم بينهما ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم هذا اى كون النظر الصحيح
مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه
ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اى كون النظر
الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد بينه اى بين الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم وبين
قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا معلوما ببديهة العقل ونجزم بانه اى كون النظر مفيدا للعلم
دون ذلك العقل في القوة ولا يتصور ذلك اى كونه دونه في القوة الا باحتماله للنقيض ولو ابعد وجه اى احتماله النقيض
ينفي بداهته قطعا فلا يكون بديهيا واما الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات الشيء بنفسه وانه تناقض لاستلزامه
كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما قال قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا
لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعي عندنا سواء نحن القضية
صادقة معلومة الصدق لان المقصود بما يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها
وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار في جواب هذه الشبهة طايفة منهم الامام الرازي
انه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نم بل قد يختلف فيه مع كونه
ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت
وذلك الاختلاف الواقع منهم فيما نحن فيه انما يكون لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي
ولعسرهم في تجريدهما عن العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي سومنا ط الحكم فلما لم يجردهما
كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات
بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما
هو لاحتماله للنقيض ولو بابعد وجه قلنا ممنوع بل ذلك التفاوت اما للالف والاستيناس بمثل وروده على الذهن كثيرا لحلاف ما نحن فيه او للتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت
الناشي من هذين لا يقدح في البداهة وقال طايفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات
النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال في اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه
ليمكن اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لم يعلم وتلخيصه انه من حيث هو مط يجب ان لا يكون حاصلا حال
الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال وهو تناقض قال فبطل ما توهمه
من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا
وظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر
فلا مخلص الا دعوى الضرورة كما حققنا والجواب انه اي امام الحرمين انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر
اثباتا للشيء بنفسه

المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات

اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثباته بالنظر

وهو الالف والتعود

لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار وتحقيقه اى تحقيق ما ذكرناه من ان
اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوهمه العبارة انما تثبت القضية الكلية القايلة
كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيده او المهملة القايلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف
التحريرين بشخصية اى قضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر فنقول
النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك
فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة يفيد
للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها
للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي العلم مع انتفاء
المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية
الموجبة للانتقال الى المط وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع
ارتفاع المانع وبالجملة فهاتان قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افاد لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان
حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من
حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية الكلية
على العلم بالقضية الشخصية وقد تكون القضية المشخصة ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة
العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية او المهملة بل يكونان نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان
في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافهما في الضرورية والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور
الطرفين بلا شبهة وتصور الشيء بكونه نظرا ما كما في القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته
المخصوصة كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم
به كافيا في الحكم بينهما فيكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك
فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لا شك ان
الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي
بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غيره حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري
اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم
اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل
ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص
يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري لاستلزام والمقدمات ابتداء
او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فيكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية و
قد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي
لكن على بصيرة ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف
فيه

دة

اكثر العقلاء ومذا لا يمنع اذ لا نتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جايز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح لان المدعى سالبة كلية قد اثبت موجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض والمنكرون طوائف سياقه كلامه مشعرة بان ما تقدم شبهة للمنكرين باسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم قوم والصواب ان اشتراك الشبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة المنكرين بالكلية اعني السمنية الايرى الى قوله فنقول قولكم لا شيء من النظر بمفيد والا ان هذه الشبهة في قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مواديهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افرده عن الشبهة الاخرى التي تليه الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا اي زعم انه لا يفيده اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قايلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء في الضروريات والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا ولذلك ينتقل المذاهب ودلايلها لما مر انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها ويتسلسل اذ ننقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذه ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد حقا وعلما وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية قلنا نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر والما او غما او فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والكلام انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة او المهملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا تسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه العلم الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان لا يجتمعان

في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى حكم آخر بالوجدان ومع لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر قلنا لا نم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والعناد في المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احدهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر بينهما اعني الحركة المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه اليها هو النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ احديهما قصدا ويتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاول بلا فصل فيحضران معا وان لم يكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج ويوضح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو والقايم عنده ففي حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك المفاد علم فمع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ معه اي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر يفيده وهو اي ذلك النظر الآخر ايضا محتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظريا يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان العلم بان النتيجة حقة اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي لحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل

لان المكتسب منه العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ
النتيجة من حيث انها نتيجة لا لكل النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الابرى الى قوله فعدم
المعارض فى نفس الامر ضرورى اى يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح فى المقدمات القطعية
معدوم فى نفس الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم بالمنظور فيه اولا والاول ينافى كون عدم العلم
بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم
بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتى والثانى وهو ان لا يستلزم النظر العلم
بالمنظور فيه هو المط قلنا نستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب
الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذى قصد بها الحصول
فيه لا بمعنى انه يعنى النظر علة موجبة له اى للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد لحركة المفتاح حتى
يلزم اجتماعهما فى الزمان معا وذلك الاستلزام الذى هو بمعنى الاستعقاب لا ينافى كون عدم العلم
بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر الشبهة الخامسة المط اما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل
اولا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمط قلنا هو معلوم تصورا
فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة او انتفائها فيتميز المط عند حصوله
عن غيره بتصور طرفيه فيعرف انه المط وانما خص الجواب بالمط التصديقى لان المنازع فيه هو النظر الواقع
فى التصديقات كما اشرنا اليه وشعر به بعض الشبه السالفة والآتية الشبهة السادسة ان دلالة الدليل اى افادة النظر
فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على
المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد
من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر والا وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون
الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه باطل لان
الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا
لا يتوقف افادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه
الدلالة فى الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اى وجه الدلالة الامر الذى بحسبه
ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا
بالفعل على المدلول امر اضافى منتسب الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اى افادة النظر فيه للعلم
بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت فى نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو
الذى يتوقف على العلم به افادة النظر فى العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فمتوقفة على النظر وح
فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبى عن المدلول الشبهة السابعة العلم اى بعد النظر اما واجب
لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به بذلك العلم لكونه غير مقدور وحينئذ بل هو اضطرارى كالعلم
الضرورى فيكون حكمه حكمه فى امتناع التكليف والخروج عن القدرة والاختيار داته اى قبح التكليف بالعلم
الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا كما فى معرفة الله سبحانه اولا يجب فيجوز ح انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون
افادته م

اياه بجزونا بها وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور
لا بالعلم النظرى الواجب الحصول كذا ذكره الآمدى وسيرد عليك هذا المعنى ايضا فى وجوب النظر
ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا
الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظ فالاولى فى الجواب ما ذكره الامام الرازى من ان النظرى
الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الآتى المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد
ما يناقض الضرورى اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد
تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان
يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به وايضا
ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظرى الذى هو غير مقدور فهذا الذى ذكره من قبح التكليف
بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل فى تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا
فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد
النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد
للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثانى بط ايضا لجواز طرو ضد للعلم بعده اى
بعد النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة فلا يتصور ح حصول العلم بعده قلنا بعده بعد
بشرط عدم طرو الضد كما هو ما اليه عندنا حيث قلنا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد للعلم
مفيد له الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا فى الدليل وهو بط لانا اذا نظرنا
واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه اى موجب ذلك الدليل الذى نظرنا فيه اما
هو الصانع فى نفس الامر او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم ذلك
الدليل ان لا يثبت الصانع فى الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو
ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم اوجد العالم او لم يوجد واما الثانى فلانه يلزم حينئذ
ان لا ينفى الدليل بعد عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم
له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا بط لان الادلة ادلة فى انفسها سواء نظر فيها و
استفيد العلم منها ام لا قلنا انه اى الدليل الذى نظر فيه واستدل به يوجب وجود الصانع اى يستلزمه
من غير ان يكون محصلا له فى الواقع ولا يلزم من نفى الملزوم الذى لا مدخل له فى حصول اللازم نفى
اللازم او يوجب العلم به اى هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق
الدليل نظر فيه ام لا وذلك لان هذه الحيثية هى الدلالة بالامكان وهى متفرعة على وجه الدلالة فقط
وهى المعتبرة فى كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل الموقوفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد
الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة
او تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما فى الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب
سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذا ما اذا يؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة

ايمن كونه ايدل

لا علما مستندًا الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن
فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضي الى المط فانه يعلم بالبديهة
ان اللازم عنه علم لا جهل يخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتميز العلم عن الجهل
بركون النفس اليه دون الجهل فان ذلك التميز بالركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف
يتصور الركون الى احدهما دون الاخر وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم
الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمينان التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف
بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات يترتب البديهة ان اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في
بعض عوارضه الطـ الثاني من المنكرين المهندسون قالوا ان النظر يفيد العلم في الهندسيات
والحسابيات لانها علوم قريبة من الاوهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة
عن الاوهام جدًا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاخرى والاخلق تعالى وصفاته وافعاله و
احتجوا على ذلك بوجهين آ ان الحقايق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا
بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات بمطلوب كما ذهب اليه ح واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب
في الحقايق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا
لا نم انها لا تتصور حقايقها قطعًا لجواز ان يخلق الله فينا العلم بكنه حقيقته وحقايق صفاته
ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من
اللازم الى كنه الملزوم امرًا كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي للتصديق اليقيني
تصورها بعارض ما وهو حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن لانه ايضا تصديق
متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني
اقرب الاشياء الى الانسان هويته واوّلاها بان يكون معلومًا له حقيقته واحواله هويته التي يشير اليها بقوله انا
وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها
ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردًا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير
ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الاقوال المختلفة
المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان
النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالًا متناقضة واذا كان
اقرب الاشياء اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها عنه وافادة النظر فيه
العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى من القياس الفقهي كما ترى قلنا لا نم ان هوية الانسان غير
معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر اي على عسر معرفتها وانما لا على امتناع
معرفتها او عدمها فلا يدل على تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها
فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك نظرًا صحيحًا لا يفيد علما بل ثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون
ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه الطـ الثالث الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى
بلا معلم

يرشدنا الى المعرفة ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين آ صدق المعلم ولا بد منه ان علم بقوله
اي اخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد نا العلم بصدقه فيها
بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن
الله بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه بانه قد
يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل صدقها
فيكون العلم بصدق المعلم مستفادًا منهما معًا فلا دور ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفته
تعالى لاحتاج المعلم فيها الى معلم آخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدًا من عند الله
بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه
الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم
دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله على صورة مستلزمة للنتيجة
استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم
له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة
نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة
الله واما من قال انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتايجها لكن
العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الانسان كالماخوذ من تعليم النبي
فانه لا يتم به الايمان الا بركة الى قوله عليه السلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرًا
منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد عليه ذكر المعتمد الذي
ذكرناه والطريق الرد عليه اجماع من قبلهم من هذه الائمة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم
والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه متكررة متكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة
من غير الحاجة الى التعلم فدلت ولا الظاهر على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر
للرد عليهم لهم اي للملاحدة وجهان آ انه كثر الخلاف بين العقلاء في معرفته كثرة لا تحصى ولو كان
العقل باستعمال النظر كافيًا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على
عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة
فيترتب عليها عقايد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا
الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم آ ترى الناس
محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى فطن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون
فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الغويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع
مع ان المط فيها اليقين قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم
وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فلا نسلم ولا يفيده كلامكم المقصد الرابع في كيفية افادة النظر
الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي تعتد بها اربعة مبنية على اصول مختلفة آ مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري

المقصد الرابع

انه اى حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده
الى الله ابتداء اى بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شئ منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة
بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري
بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى
فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في ساير الافعال واذا
تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا
فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث يحتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله
فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دايم او اكثري فيكون عاديا الثاني مذهب المعتزلة
انه اى حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا
الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سياتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر
كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان
عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اى بلا وسط فعل آخر منه يتولد منه فعل
آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سياتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر
لا يولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا
يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتداء كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم
بالمنظور فيه واجابوا اى المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر
هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا
للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية
اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس
الفقهي الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية
التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمة اي في التذكر فان ابا هاشم صرح بان
التذكر الواقع للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي
يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل
انه اى قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع
في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية
فان صح هذا لم يوجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعت
عدم التوليد وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد
حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد
ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبداء
الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض

منه على استعداد خاص بسببه اى ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات
القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبداء وجوبا
لزوما عقليا وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه يعني العلم الحاصل عقيب
النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني
وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما
الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير
وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث
وهذا الاستدلال جار في ساير الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما يحتاج اليه من بيانها
واما انه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى
الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح
القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه اى ومع القول بانه لا يجب
على الله شئ اذ لا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القايلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب
عليه ايضا كما يزعمه المعتزلة وانما يصح اذ احذف قيد الابتداء في الاستناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز
ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض
وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد
ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري
ومن يقال النظر صادر بايجاد الله وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه
المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحيوة امران آ
وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسياتي تفسيره ٢ عدمي وهو عدم ضده اى
ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد للادراك مطلقا
من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك المطلق ومنه ما هو خاص يضاد النظر
لخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليمكن طلبه
والجهل المركب به اعني الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب
الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على
النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم فان
قلت اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فماذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا
آخر اذ يلزم اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني يعني
ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو
اي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم

طلبه مع كونه حاصلا والفايدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة وعدم
العلم بالمنظور فيه وعدم الجهل المركب المتعلق به شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم
الظن به بل بما هو عليه او على خلافه فليس شرطا له واما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فامران
آ ان يكون النظر في الدليل وستعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل وليست به ب ان يكون النظر في الدليل
من جهة دلالته على المدلول وهي امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول
كالحدوث او الامكان للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل الى المط
لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره
المقصد السادس النظر في معرفته تعالى اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته
فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت
عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر المودي الى المعرفة مسلكان
آ الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل
انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في
دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه الصلوة والسلم ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه
اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب
وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل
الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة
وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات
آ ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعي
نفسه من مبداء نشوه من غير نظر لم يحصل من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها
نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله فرع افادة النظر العلم مطلقا اي
في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بلا معلم
وقد مر الاشكال عليه اي على كل واحد منها في تقرير مذهب السمنية
والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر انها الجواب اي عن ذكر الاشكال الثاني انا وان سلمنا امكان
معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله اياها وامره وهو غير ممكن
اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل اي تكليف بتحصيل وذلك ممتنع او لغيره وهو
تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل قلنا المقدمة
الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره

لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه
مكلف الثالث سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه فقولكم اجمعت الامة على ذلك
قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة لعلمي اي كالاجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة
في آن واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا لانه بين الجامع بقوله
من توفر الدواعي الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم
من الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم متخالفة
داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان يتمسك به وانما
امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم
وجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا وجواز كذبه في قوله ان الحكم
عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول
يفوه به وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى آخر بفتح الخاء او كسرها وايضا نقل
الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتموه منقوض
بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان
وغيرهما وتعميم الدليل القاطع على الظني الحكم الكلي نقله بعد تسليم امكانه وامكان نقله فليس بحجة
لجواز الخطاء على كل اي على كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث هو كل فلا يكون
قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطاء الصادر من احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد
آخر وهكذا الى ان يشملهم الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء
قلنا كون الاجماع قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة
الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل
المجموعي لتغايرهما وتغاير حكميهما فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم
واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بادلته
من عصمة الامة الخامس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك
لتقرير النبي والصحابة واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر
مع عدم الاستفسار عن الدلايل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ
غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز
ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غاية
اي غاية ما في الباب انهم قصروا عن التعبير والتوضيح للمقاصد الوافية بها والتقرير والتفصيل
للدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على
التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك وندعي انه اي العرفان

حجة م

التفصيل واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اي من فرض الكفاية و فرض العين
ايضا والحاصل ان المعرفة على وجه يقين احد بها فرض عين و هو حاصل للعوام الذين قدروا على ايمانهم
والاخر فرض كفاية و هو حاصل لعلماء الاعصار المتتابعة سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة
لكن لا نم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء
الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا همتهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا
عما يعوقهم عنه بالكلية حتى تحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به
الصوفية فانهم قالوا برياضة النفس بالمجاهدات وتجردها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية
والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة يفيد العقائد الحقة لا يحوم
حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فتعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة
الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة
بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه
لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه من الله
فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية
الا يرى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او
قلنا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلا يفي بها
المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا او قلنا نخصص اي وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها
الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا الا منه لجمهور الناس اذ من عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل
الى معرفته لم يجب النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر
اذ الدليل الذي تثبتونه عليه منقوض بعدم المعرفة فان تحصيل المعرفة كما توقف على النظر توقف
ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك تتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب
تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا
والمقدمة نعني ما لا يتم الواجب الا به مقدورة والوجوب ههنا اي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة
عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب
ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة
والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك
فان قلت اذا كان وجوب المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها
مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة
الا يرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود الوقت وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثم عرف
الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك التاسع لا نم ان ما لا يتم الواجب

الا وجود الواجب المطلق

المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق
خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن
ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب لسببها
المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له
بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اي هو امر بذلك المقدور
يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما
اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب للمقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب
الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف
بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا
كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا
يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا لمقدمته وقد يجاب عنه بانه
لو كان مأمورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال
لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشيء
مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم
وجودها بل كل منهما وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة
واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم
المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشيء
مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان
يقول تقديره ان المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظ مع متعلقة بالوجوب
المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بسياق الكلام العاشر المعارضة
لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس واجبا احدها انه اي
النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه الاشتغال به اي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا اشتغلوا
به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل
بدعة رد لما ورد في الحديث وهو انه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس فيه فهو رد
اي مردود جدا قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد
والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين لها فان اهل مكة كانوا يحاجون
النبي عليه السلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال
الله في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة

والقرآن مملوٌ منه اى من البحث عن تلك الدلايل التى يتوصل بها الى العقايد الدينية واثباتها عند الخصم ومثل ما يذكر فى كتب الكلام الاطرمى محمد ما نطق الكتاب الكريم الاترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدا خلقة الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهى كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان يصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهذا هو الذى عول عليه المتكلمون فى صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشىء حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التى حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة يتضمن احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يتميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء ساير الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثانى ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة تستدعى رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شىء فيمكنه تميز اجزاء الابدان والاعضاء والجواب الثانى بانه جعل النار فى الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحيوة فى العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل ثم ان لمنكرى الاعادة شبهة اخرى مشهورة هى ان الاعادة على ما جاءت به الشرايع يتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذكر باطل لاصول كثيرة مقررة فى كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شىء قادر لا محالة على مثله قال فى نهاية العقول ان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا فى هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم يعنى الصحابة لم يدونوه اى علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسايل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اعنى ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجدة القرائح ومشاهدة الوحى المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين من الاحيان مع متعلق بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم يكثر الشبهات فى زمانهم كثرتها فى زماننا بما حدث من الشبه فى كل حين من الاحيان السالفة فاحتيج لنا بالتدريج كلما حدث فى الاعصار الماضية فاحتيج فى زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك اى عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه اربعا هى العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات وابوابا وفصولا كما ميزنا ما كذلك ولم يتكلموا فيها اى فى اقسامه ومسايله بالاصطلاح المتعارف فى زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة فى القياس والقلب وهو تعليق ما يناقض الحكم بعلته والجمع

وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له فى العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح فى الكلام وبالجملة فهو اى الكلام بدعة ما حسنه هذا اشارة الى ان قوله نعم الخ منع الكلية الكبرى القايلة كل بدعة رد وتحرير الجواب انكم ان ادعيتم ان النبى صلعم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذى لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها يعنى ثانى وجوه المعارضة انه عليه السلم نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر روى انه عليه السلم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهى الوارد فى حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة وارآءة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ومثل هذا الجدال (الكفار) (الاستكبار) الانزاع فى كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فامور به قال تعالى وجادلهم بالتى هى احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن وجادله الرسول لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهور روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى قد عبدت الملئكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال انى املك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والنظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو التفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحهم تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اى ثالث وجوه المعارضة قوله عليه السلم عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اى لا نسلم صحته اذ لم يوجد فى الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجايز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا

به على وجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد لاصحابنا في اثبات وجوب
النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا
اي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اي من
اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته والجائز عليه معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع
فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف
الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد
طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو
اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضررا
مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة
واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة
ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوه سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور
من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس
فيما ذكر وان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا
وان سلم حصول الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان
على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف ح اكثر لاحتمال الخطأ فيه اي في عرفانه تعالى احسن
حالا قطعا من المحصّل بالكلية لانا نقول ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا
من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص من الفطانة البتراء الابوي الى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله
ثم لنا في انه يعني النظر او العرفان لا يجب عقلا بل في انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب
بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل
اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسول ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة
ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية لا يقال
المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الآية وما كنا معذبين
بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد
من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الظاهر والاصل وح لا يجوز
صرف الكلام اليه الا لدليل ولا دليل عليهما فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة
بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول
المكلف حين يامره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر
له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا يجب النظر

النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته
نظري فيتوقف كل واحد من وجود النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا
لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى افحامه واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام
الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو
جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا لان علمه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا
بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب
ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري
القياس اي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على
طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه لانا نقول
كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكر بعضه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى
تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر له للمكلف ان لا يستمع اليه الى النبي وكلامه الذي اورده تنبيها
ولا ياثم بتركه اي بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة
وهو المراد بالافحام الوجه الثاني الحل وهو ان قولك لا اجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندي
قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت
الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب
لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فاذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف
الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف
على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر
وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق
به كما مر وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع
الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا اجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر
لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه المقصد السابع قد اختلف في اول واجب
على المكلف انه ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف
والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفته
سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني
وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم
على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري
مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي
اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات

مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب
المقدمة انما يتم في المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا والا فان شرطنا
كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق لسياق الكلام لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة الا انه دل
على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج
الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي
ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا
يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد
وقال ابو هاشم هو اي اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل
الحاصل او وجود النظر مع ما يمنعه الا يرى انك اذا تصورت طرفي المط فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت
بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمط او نقيضه
فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور
فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبتها الى
الضدين سواء عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال
الآمدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور اذ له
ان يترك النظر فيدوم الشك او ان ينظر فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا
ينفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني
وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة مقيد بالشك على ما يقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي
لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن
رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها ايجابا له
ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب
ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا فرع ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع
للنظر التام والتوصل به الى معرفة الله تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص
بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه
من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر
وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات ففيه احتمال والاظهر
عصيانه لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر
ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر
لاشتماله على ما يأتي فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالفرع فيها راجع الى الفرع
في النظر وقد نقل في هذا التخصيص ايماء الى ان المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا
برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر للمقصد الثامن الذين
قالوا

النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي
لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلثة احدها واختاره الامام الرازي انه يفيده مطلقا سواء كان فساده
من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن المؤثر امتنع ان لا
يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب
الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيها
هو الصواب والمختار عند الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا او صورة وقد احتج عليه
بانه لو افاده واستلزمه لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا
الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم والا اي وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا
لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها
فلذلك لم يفده العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اي النظر الفاسد للجهل اعتقاده اي المقدمات
المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل واثبته اي المذهب الثاني وهو عدم الافادة
مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه وان كان
قد يجلبه اتفاقا كما في المثال الذي اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات
لها في نفس الامر الى المطلوب بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمط عند انتفاء اضداد
العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه مع المط على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما
وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة و
صفة ذاتية لاجلها يكون مستلزما للمط بل استلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة
يلزمها المط لاجلها وهو مخطئ فيه الا يرى انه ظهر خطاؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الاستلزام
فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل على المط للرابطة بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما
فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس لما وقع فيه النظر
الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما علمه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها
الاعتقاد بذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالمط ولا افضاء به اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل
بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال الذي اورده من اعتقد
هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكرتم حق ولكن ليس الشأن من اتى بالنظر الفاسد
فيه اي في ذلك المثال اعتقده كذلك اي اعتقد مقدماته جهة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يلزم
له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل
ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح معتقدا لمقدماته حقة واذا لم يعتقد ما كذلك لم يحصل له بذلك النظر
العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر
صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن
ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير

مطابق والتحقيق انه لا استحالة فى ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا فى استلزام النتيجة انما الفرق بينهما بتحقق الملزوم فى الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له فى الاستلزام وظهور الغلط فى النظر الفاسد لا يجب ان يكون فى وجه الدلالة اعنى تلك الرابطة العقلية بل ربما كان فى صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلى الموجب للاستلزام القطعى بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم فى الاولى والجهل فى الثانية متوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانما يتاتى على اصطلاح المعتزلة دليلا فنقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلى به ووجه دلالة على بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما فى نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه للمادة من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل فى بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين فى الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة والا اى وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهى التى فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا تستلزم اعتقادا اصلا لا خطأ ولا صوابا

المقصد التاسع فيما اختلف فى كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو اى ظنه كونها حاملا الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئى الذى هو هذه البغلة تحت ذلك الكلى الذى هو كل بغلة اذ لولا هذا الذهول لجزم كونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازى وقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم لان العلم بان هذا مندرج فى ذاك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اى بان هذا مندرج فى ذاك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التى وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها اى الى المقدمات الاخر مرتبة معها ووجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب لا نم ان ذلك الذى وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذى اعتبره ابن سينا هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا سبيل الى درك المطلوب المجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهى من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل وقد احتج البعض

يعنى القاضى البيضاوى على رأى ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال فى الجلاء والخفاء فى الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما النتيجة بين جلى وانتاج الآخر خفى محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم فى الاشكال فقد يكون انتاجها لبعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما فى المقدمات واما فى النتائج فاذا فرض الاتحاد فى المقدمتين كما فى الاول والرابع كان اللازم فى احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف فى الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا فى الذهن مرتبتين على ما ينبغى فمسلم لانه لو كان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينهما كافيا فى حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجبة قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادى هيئة مخصوصة عارضة لها هى صورة للنظر كما مر وان اراد امرا آخر وراءه اى وراء الاجتماع المذكور فممنوع اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان يكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قصة جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال فى البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن

المقصد العاشر قد اختلف فى ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى هنا دليل يستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه الدلالة هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب ذلك اى كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشئ على غيره نظرا الى ذاته والا اى وان لم يدل الشئ على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذى هو سبب لدلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره والحدوث الذى هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذى هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذى هو ما سوى الله والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذى ذكره

موله قريبة مما قاله مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سياتي بل يشبه ان يكون نزاعا لفظيا فان وجه الدلالة
صفة للدليل وهو يتوقف عليه اى على ماذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال
ناقد المحصل هذه المسئلة انما يجيء في ابن المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى
فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده داخل
في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما
وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان او الحدوث المرصد السادس في الطريق الطريق
الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد الاول في تحديده وتقسيمه
الى اقسامه الاولية هو اى الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المط اعتبر الامكان لان
الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم
المط فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه
والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المط كالعالم مثلا
فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب وح يلزم تناوله
للمقدمات اذا لم يوخذ مع ترتيبها والمطلق المط ليتناول المط التصوري والتصديقي ولما كان الادراك
اما تصورا او تصديقا فكذا المطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المط تصورا
يسمى طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المط تصديقا يسمى طريقه دليلا و
هو اى الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المط
والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي و
يسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى
على العلة كعفونة الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة
على المعلول تعليلا وبرهانا لميا المقصد الثاني المعرف بحسب معرفته معرفة المعرف لان معرفته
طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء
معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما
قبله فلا يعرف به هذا تفريع على كونه اجلى اى لا يعرف الشيء بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء
توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان
كون الشمس طالعة او اكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل
بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد اشارة الى شرط آخر للمعرف
اى لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التميز اذ لولا اى لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف
على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان
يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما
مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق

على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ بها
يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها و
اما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض
ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه
وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان
ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس بشرط له لان
التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي
او عرضي فيجب ان يكون كاسبه كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او
رسما ولا بد فيه في المعرف من مميز مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا سمي
رسما على التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره الخ اما حد تام مركب من
الفصل والجنس القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد
ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد
واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض عند من يجوز اخذه في
الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما وناقصا دون البسيط فانه لا يمكن
تحديده اذ لا جزء له فان تركب عنهما عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور
حد بهما والا فلا يحد بهما اذ لم يقعا جزء الشيء وكل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة
لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم والا اى وان لم يكن له خاصة كذلك فلا
يرسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته
والا فالناقص وههنا نوعان من التعريف آ التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم
كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة
التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون
التعريف بها رسما ناقصا فما خلا عن الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف والا اى وان لم يكن تلك المشابهة
مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استفيد من
العقول القاصرة بالامثلة كثيرا شاع في مخاطبات المتعلمين التعريف بها ب التعريف اللفظي وهو
ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك
المعنى كقولك الغضنفر الاسد ليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد
به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى
التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه
ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان
التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد

تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج وتسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد
تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذكر حدا اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان
ذكر له رسما اسميا والثاني ما يقصد به تصور حقايق موجودة وتسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا
هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود
فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان
مصدقا لا مصورا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه
اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك
يجري مجرى ان يقال للكاتب لا نسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس
له او الناطق فصل له لما عرفت لك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب
جدا في الحقايق الموجودة وان سهل في المفهومات لاعتباراته وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة
فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات
فان سلم الحاد وجود العلم المتعلق بها فقد اعترف ببطلان حده وفساد تعريفه والا فلا ويقال ايضا
هذا معارض بان الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تعاند
بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا
مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم انه
يقدم في التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه فكان متاخرا عنه انسب
وما يقال من انه واجب في الحد التام ليحصل الجزء الصوري حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء
اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة
الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما يخل القياس الى
السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة
ظاهرة فيتردد السامع في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره وبالجملة عن كل
لفظ غير ظاهرة الدلالة على المقصود وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة
المقصد الثالث الاستدلال اما بالكلي على الجزئي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال
الثاني وهو اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وعرف بانه قول اي مركب اما مسموع
واما معقول فهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قوله من قضايا
تبادر انه بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا
سواء كانت مسلمة صادقة في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية
غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في
طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض قول آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا
والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي يحتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي

على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت الشيء اذا تتبعته وهو اثبات الحكم لشيء
في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد
فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها فلا يفيد الا الظن لجواز
ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان
الانسان والفرس وغيرهما مما شاهدناه من الحيوانات كذلك مع ان التمساح
بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بجزئي على جزئي اي بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه
الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لآخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل لذينك الجزئيين قالوا
لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او
باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمالهما امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا
قسم آخر غير الثلثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا اي الكليان المذكوران
تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فيهما جزئيان اي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد
بالجزئي هنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي فلا ينافي نفس تصوره الشركة اعني المسمى
بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسما برأسه والا اي وان لم يدخلا تحت
ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا لا يلزم من عدم دخولهما
تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق
وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي فمثل
هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم ان الاستدلال
بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس قلت المقصود انا اثبتنا في المثال الاول
لكل واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فانه ملاحظ بمفهوم
هو امر كلي يفيد الحكم بها بالحيوانية على واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم
الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى
الكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما
موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان
اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت
الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي
اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولك اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق
لكنه ليس في البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول
اما بالاشتمال كما ذكروا واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة
او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او
الاشتمال فتامل المقصد الرابع القياس وهو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا

الا اذا كان قياسا منتجا وكذا التمثيل لا يفيد. الا اذا كانت العلة فيه قطعية وح يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صوره خمس الاول ان نعلم حكم ايجابي او سلبي هو الاوسط ثم نعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الوسط لآخر هو الاصغر كله او بعضه فنعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابي او السلبي للآخر كذلك اي لكله او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتائج الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا الثاني ان نعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر ومقابله اي ونعلم مقابل ذلك الحكم لآخر هو الاصغر كله او بعضه فنعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان الثالث ان نعلم ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا فنعلم ح التقاؤهما اي في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا نعلم التقاؤهما فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لاجرم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلثة واما الضابط فيما ينتج السلب فهو ان يعلم ثبوت احد الامرين لشيء اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلثة اخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لابد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم نتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ولما كانت اكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غير الرابع ان يثبت ملازمة اي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا اي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اي صدقه ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين ينتجان اذا اجتمعتا معا كان هناك اربع نتائج ولهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جمة قد افردوها بفن على حدة الآن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه المقصد الخامس في الطرق الضعيفة وههنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم قالوا اذا لم نجد دليلا على شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فنثبت تارة بنقل ادلة المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجداننا دليلا سواها واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها

فلم نجد فيها شيئا منها وهو عائد الى الاول اذ مآله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى ليسقط عنه المؤنة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله فاذ لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز جبال شامخة بحضرتنا لا نراها حالا واللام في قوله لعدم الدال على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فح يجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته وانتفت النظريات ايضا لجواز معارض للدليل لا يعلمه لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ثبوت ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي هو جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى واثباته محال والجواب ان قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الامر ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيدان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد وان سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها ولزم كون الاجهل بالدلائل اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له توصله الى العلم بعدم ذلك الشيء فتساوي الجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه بعدم العلم بالدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل اوفر علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدليل قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول ان الدليل نفسه قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفسه ح ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب نفيه والا كان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا وعدم التعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كما ان افادة النظر الصحيح ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له لان

ان امتنع القاطع دلّ على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس مالا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها

للظهور الفارق ح والّا اي وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو موجب الانتفاء فيه اي فيما لا يتناهى

وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها والقائل ان صح

ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء

مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد لانا نقول

عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بانه ليس نبيا

بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون عدم

الدليل للوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين

معا وايضا يلزم هنا اي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم ثمه اي

من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق و

اندفع الاشكال لانا نقول الجزم بعدم ثبوته اي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو

عدم الدليل على نبوته بل للدليل القاطع الدال على انه لا نبي بعد محمد صلعم ولولا هذا القاطع لما جزمنا

بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت

طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال

بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول جاز

الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى وانما يتم هذا الجواب لو اثبت

الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهور غيره مسموعة الطريق

الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم الله سبحانه

فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس ولا بد فيه اي

القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو اي

هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم

فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة

مشتركة ولهم فيه اي في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول

الفقه اشهرها امور احدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كلما وجد ذلك المشترك

وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من ان الايلام بلا جناية سابقة ولا عوض

لاحق قبيح في الشاهد ثم اذا تأملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه

شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل

بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علته والجواب ما ذكر من ان الدوران يدل على علية

المدار للدائر دل على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها

محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس

شئ

شيء من هذين المدارين علة للدائر فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية

الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في الفعل مما لا يتيقن به اصلا

وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن وايضا نجوز ان يكون المؤثر في الحكم

الدائر امرا مقارنا للمدار دونه وح لا يكون المدار علة للدائر وقد ينفى هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر

امرا مقارنا بوجوه الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد مر فساده الثاني

انهما اي المدار والدائر متلازمان علما يعني اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير

المدار بدونه ولم يعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه

وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا ان

هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمضافين

كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالاخر مع ثبوت

الدوران بينهما من الجانبين ولا شك انه لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم

ولا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما يعلم به وحده غيره علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية

كذلك مع ان الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا ترى انا اذا علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة

واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غيرهما ولم يتفق

على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول

مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فيخالفونهم

في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة

يوجب العلم بالمعلول يعني ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على ان

ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة

يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسئلة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات

الثالث الدوران لو لم يفد كون المدار علة للدائر وجاز معه ان يكون الدائر معللا بغير المدار لجاز

اسناد المتحركية الى علة غير الحركة مع دوران المتحركية على الحركة وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك

في العلل والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي لا تغاير بينهما عندنا

فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نريد بالحركة الا ما

يوجب المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب

للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن

الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر الرابع المقارن الذي

زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر حصل

المطلوب الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو

قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا والّا اي وان لم يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه

مداراً لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مداراً وجوداً وان كان اعم لم يكن المدار مداراً عدماً لما عرفت
قلنا العلة المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اي نختار ان
المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة
النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مداراً وجوداً وعدماً فيما عداها من الصور ودعوى كونه مداراً في
هذه الصورة مصادرة على المطلوب وثانيها اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر والتقسيم
غير منحصر كان يقال مثلا علة كون السواد مرئياً اما وجوده او كونه عرضاً او محدثاً او لوناً او كونه سواداً و
الكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية لصحة الرؤية
في السواد امراً آخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الآخر فينفى و
هذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه وثالثها اي ثالث الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات
العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الاصل الذي يقول به الخصم
ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وهي اي الالزامات من انواع القياس في الحقيقة فتارة
يكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما في
النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان التذكر لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال
لو كان العبد قادراً على الايجاد لقدر على الاعادة ايضاً وهو اي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين
لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم ان منع
وجود علة الاصل في الفرع وبين منع ثبوت حكم اي حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع
وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكر فللمعتزلي
ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جايزة له تعالى والصفات الجائزة
معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة جايزة له ظهر
الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة
لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها
والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض
الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت
واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ
ليس عدد اولى من عدد فيلزم ح بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت
القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح
ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه
الاصول التي اعتقدتها ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق
وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات
من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما حققته وهو معترف بذلك حيث

قال وهو القياس الخ وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة
اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من انواعه رد الغائب
الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم
في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في
الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال في الثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس
واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث
العقلية التي يطلب فيها اليقين فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة المقصد
بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في
الامارات ~~يعني ان القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق~~ فالقطعية اي اليقينية واليقين
هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية
التي من المبادي الاولى سبع الاول الاوليات وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين
وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته
وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذكياء المشتعلة النافذة في التصورات الثاني قضايا قياساتها معها
وهي قضايا يكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس توجب الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة
منقسمة بمتساويين فهي زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين
الثالث المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة
وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا
وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتبارية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا
واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من احساسات
بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدا الفياض
ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صادقة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل
من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء الرابع المجربات وهي ما يحكم العقل به بواسطة الحس
مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا
بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب
قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل الخامس الحدسيات وهي قضايا
مبدا الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لاتقان فعله فانا اذا شاهدنا ان افعاله محكمة متقنة
حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا اذا شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من
الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس
الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس
المقارن لها قياسا واحدا سواء لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا

فلذلك كان المقارن لها اقيسة تختلف بحسب اختلاف العلل ماشبابها السادس المتواترات وهي ما يحكم بها بمجرد
خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا
معينا فقد اخطأ فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد
تم العدد ولابد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل
من التواتر علما جزئيا من شأنه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابع الوهميات
في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدق في
احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع
فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام
المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود لابد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة
من هذه المبادي الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان
او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس
ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع
نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن
ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى
في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر
ان كان الوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية يحكم العقل
بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي القضايا قياساتها معها
وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست
من المبادي الاولى او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو
المجربات فان العقل فيها يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرر المشاهدة في التجربة
والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولكن لم تندرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى
تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت
فيما قبله والمقدمات الظنية التي تستعمل الامارة فقط اربع الاول مسلمات تقبل على انها مبرهنة
في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذ اسلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها الثاني
مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن و
الظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طايفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات
ما الحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تأديبات شرعية او انفعالات خلقية
او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة الثالث مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب
كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون
فانها بعدما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما يعرفها الرابع المقرونة بالقراين كنزول
المطر

لوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي المتكلمين ذوات
فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه كتعيين الواحد
قالوا ليس عدد اولى من عدد فيمتنع العدد بالكلية كما في مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانيته
بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم
آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال وكما في مسئلة عدم جواز
تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق
باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هف وكما في مسئلة عدم جواز تعلق
قدرة واحدة بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من
جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات
لا تتناهى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه قالوا اما لا يثبت عدد اصلا وهو باطل
او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك نحو كون الله تعالى عالما بكل معلوم
فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب
كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المط ونحو كون
الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة عدم
الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية
على بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثاني مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد
ثبوت آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر وعدم الاولوية في ذهننا لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم
بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل
نختار الاول وهو ان عدم الاولوية في نفس الامر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله
من ساير الاعداد فان المثلين يتشاركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى لا ابتداء
من امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه لو تم
في صورة الاستدلال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا
فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع
كل عدد صورة نوعية هي مبداء لخواصه لم تكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال على
اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله واذ يلزمهم صحة قدم العالم فانه يصح تقدم
احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلثة وهلم جرا لان الاوقات كلها
متساوية فيلزم صحة تقدم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي
ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات كما حققته ويختص جانب النفي
سؤال وهو ان ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل قاطع دل عليه لم يقس عليه ما لا يمتنع من الاعداد
المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه والا وان لم يمتنع

مالايتناهي من الاعداد لدليل دل عليه لم يمكن نفيه ودعوي استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية وهي قريبة من الاولى انهم يحكمون على المشاركين في صفة وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا كنفي المعتزلة قدم الصفات اى قالوا ليس لله صفات موجودة قديمة قائمة بذاته والا لساوت تلك الصفات الذات في القدم فتساويهما من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس هف و كنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو اى علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا و كنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا لشاركت الله في انها ليست بمتحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اى ضعف ما حكموا به من ان المتشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره الا يرى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد مشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقايق متشاركة في عوارض كثيرة و يستحيل تماثلها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا هذه صفة كمال فيثبت لله تعالى و اذا ارادوا نفي صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فينفي عنه وقد يعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في امور ثلثة في الافعال فيقال الثواب مثلا على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والايلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينفي عنه وهو اى الكمال في الافعال هو الحسن و النقصان في الافعال هو القبح ويعتبر ايضا في الذات فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله و الامكان نقص فيجب نفيه عنه و في الصفات الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة لو قبلها اى تلك الصفة الذات فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم في الازل كمال له من حيث انه جود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاراده و حصل معنى الكمال انه ما اذا كانت تلك الصفة كمالا لها اى للذات لا تقاسا بها في نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات المقصد السابع الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقل والنقل هذا هو التحقيق ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة اقسام فيقال مقدماته اما عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد

يكون

وقد يكون نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذا من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص فلا بأس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من العقل والنقل فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي تطلب بالدلائل ثلثة اقسام احدها هو ما يمكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه وترك لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات نحو جلوس غراب الان على منارة الاسكندرية فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا المطلوب لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الاخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم و نحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلب يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت المقصد الثامن الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب اولا قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اى توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ و نقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيأت التركيبية و نقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيأت المفردات واصولها اى اصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي في اللغة و الخليل وسيبويه في النحو وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب فان امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما يعني رواية الاحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الي معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الان منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه و عدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر الي اذهاننا و عدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله و عدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه

وعدم التقديم والتأخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه والكل اى كل واحد
من النقل واخواته لجوازه في الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط
الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ
على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذه الامور اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم
المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل
النقلى قطعا بان يأول النقلى عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه
يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على الدليل النقلى
اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما بان يحكم
بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان يحكم بثبوت ما يقتضيه
الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلى ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا
بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا
العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده
فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اى في ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ ح يكون صحة النقل متفرعة
على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل
بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشيء وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه
اى مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها وكان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين
اعنى نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقل على العقلى فقد تعين تقديم
العقلى على النقلى وهو المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم
شيء من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المعلل لان وجود المعارض العقلى اذا اوجب
التوقف لم يفد الدليل النقلى اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل
بصدده وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلى القطعى وح لا يبقى النقلى
حجة قطعية تتوقف لا جلها في الدلايل العقلية القطعية فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلى اليقين
من العلم بعدم المعارض العقلى لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة
الكاملة في تتبع الادلة العقلية وهو اى عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز
ان يكون هناك معارض عقلى لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها
تتوقف على امور عشرة ظنية فتكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي
هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا
ما قيل والحق انها اى الدلايل النقلية قد تفيد اليقين اى في الشرعيات بقراين مشاهدة من
المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القراين على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم

استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة
في زمن الرسول في معانيها التي نريد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في
صيغة الماضي والمضارع واسم الفاعل والامر وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في
زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى
مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت
تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان
مرادا له فلو كان هناك عقلى معارض له لزم كذبه نعم في افادتها اليقين في العقليات نظر لانه اى كونها مفيدة
لليقين مبنى على انه هل يحصل بمجردها اى بمجرد الدلايل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا الجزم
بعدم المعارض العقلى وانه هل للقرينة التى تشاهد او تنقل تواترا مدخل في ذلك اى الجزم بعدم المعارض
العقلى وهما اى حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه
اى النفى او الاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذا
كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات
والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها
ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان يكون من الممتنعات
فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى في العقليات
وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها
تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها
مما علم صحته بالبديهة وح يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا يتعارض بحسب
نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل
العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في اصول حجية الاجماع
وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية والله اعلم

الموقف الثاني

في الامور العامة

اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام
الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل
بان الواجب تعالى له ماهية كلية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان
الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا
لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل
التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او
على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض

على كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا كلا من ذلك اى مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وفيه اى في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها وهى مقاصد خمسة مشتملة على مباحثها المقدمة في قسمة المعلومات الى معروضات الامور العامة وهى عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم لاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اهل الحق اى مشايخنا فالمعلوم ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبر قيد الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني اويكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيتان ورباعية لاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة امر حق اي ثابت وقال به القاضي الباقلاني قولا مستمرا وامام الحرمين منا اى من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اى لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اى لم يتحقق تبعا له وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهى لا امور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا يكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي خارجة عن قسم الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط عن اصله لاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا ايضا فاما لا كون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اى لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن هذا ذكره على رأي هو لا تقسيمين لكن لا قسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكان لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعل غيره ليلائم تسميتهم واطلاق المعدوم على المنفي كون

قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسيم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسيما للثابت حقيقة لاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الحال فنقول الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسيم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره في الاعيان اى غير الكائن هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم في المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اى الممتنع والمعدوم الممكن في المذهبين دون الذى يرادف الثابت الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار ما اما ان لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما ان يتحقق ما وهو الموجود ولا بد من الامتياز لحقيقته اى لا بد من ان ينفرد الموجود ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو فان امتاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية يمتنع بها فرض اشتراك من كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية كما [...] الموجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره صح بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى يمتاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء له حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد امتاز الواجب بحقيقته وهويته الشخصية المتغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يمتاز في تحققه الذهني بماهيته وهويته ينضم اليها في هذا التحقق بل المتمايز في الخارج بماهيته وهويته الشخصية الحاصلة في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى الماهية والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه انه متمايز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف ثم قد ظهر انه يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا تترتب به عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني اولا وهو الوجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز من الواجب لغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو اى الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع اى في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض اولا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه اى ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرف فالصورة جوهر مع كونها حالا في محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال.

على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان يندرجان تحت المحل اندراج اخص تحت اعم وكذا العرض و
الصورة متباينان يندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اي الثابت في الخارج اذ لا يثبتون الموجود
الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو
القديم او يكون له اول اي يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات
او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال اي بالمتحيز بالذات المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات
اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة
على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية
والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول اي في المتحيز ان يختص به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون
مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست
واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به
فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس
متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من اقسام الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا
اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من
قنع بهذا وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه الباري
في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في متحيز ولا بد من ان تمايزه الباري بغيره اي بغير
هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانه محال الثاني ان هذا الوصف
اخص صفات الباري فان من سال عنه اي عن الباري بالماهية ذكر السائل الاب اي بهذا الوصف فيقال
هو موجود لا متحيز ولا حال في متحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا في الحقيقة فلزم حينئذ اما قدم
الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف كالوصف الذي نحن فيه التركيب
في شيء من المشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما
عنهما وجواب الثاني انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب
الذاتي واما كونه موجدا لكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني بوجه
آخر ان يقال منع الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته لا يخلو عن مصادرة لان كونه
اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف على هذا
الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد
الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي تصوره فلا يجوز ح ان يعرف
الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد ح من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار
انه بديهي لوجوه وسنذكر الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور من خارجه
عنه فجاز ان يكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي
ايضا لكن يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودي لان

المطلق

٤٧

لان المطلق جزء للمقيد الضروري وهو متصور بالبداهة لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان
يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبداهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك
المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي اذا تنزلنا عن كون وجودي
متصورا بالبداهة وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق موصل يلزم من
وجوده وجوده اي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده
اي وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل
دليل مستفادا من دليل آخر وبديهة الدليل على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك
الدليل متصورا بالبداهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال
الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان
بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود
الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من
الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هنا على ان علم كل
انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد
من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف مع تصريحه بان وجودي متصور بالبداهة
وجزء المتصور بالبداهة بديهي قال سلمنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى
دليل ولا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة تحكم فيها بوجود المحمول
للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود المحمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى
دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود المحمول لها للموضوع بديهيا وانه يستدعي تصور الوجود بطريق
البداهة فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتساب
التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل
الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منته اليه فيكون العلم
بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان وجودي حقيقته
بكنهها متصورة بالبداهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستدعي
تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته بكنهها
غير بديهية واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق
بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا و
ذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا
واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول في قولك
انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي فقد عبرت عن فرد

حال في المتحيز بالذات هو الجوهر ونعني بذلك

القدرة

المطلوم

الاول المقصد الاول

بذكر العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذكر العارض بوجه ما وليس يلزم من كون
مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون
هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما قوله في التنزل اولا لا بد من الانتهاء الى وجود دليل ضروري
قلنا ممنوع نعم لا بد من دليل موجود ضروري اي معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون
اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا
نستدل بصدق المقدمتين اي المقدمتين في نفس الامر على صدق المدلول فيها لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول
فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم
بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف له بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم استدلاله
فان قيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او
منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده
في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع
بل ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقوله نحو شريك الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول
مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع هو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان يقال قولنا الشيء اما موجود او معدوم
تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود و
المعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو نسبة
او يستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية فان قيل
ان زعمت انه اي هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من
جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل
على ثبوت المدعى او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى الاستدلال
لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه
بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا في نفس الامر يتوقف على
بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه
اي العلم ببداهة كل واحد منها منفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور
منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه
قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم
بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى
يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على
زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف
العنوان فالاحكام على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة يستدل بالكلية عليها

حتى تخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال
بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا
التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب
الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اي تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه
الثالث انما ينهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب انه لو كان الوجود
مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار الكاسب للتصور فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد
فلان الحد كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اي وان لم يكن بسيطا بل مركبا فاجزاؤه
اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات
فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجودا لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء
هو الوجود والا اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك
الاجزاء التي ليست وجودات ويكون ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود
عارضا لها مسببا عن اجتماعها فيكون هي اي تلك الاجزاء علة الوجود ومعروضا له لكونه
مسببا عن اجتماعها عارضا لها لا اجزاؤه فيكون التركيب فاعل الوجود او قابلا له لا فيه والمقدر خلافه
وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة الجزء لكن ذلك
الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفته سائر الاجزاء فلا يكون الصفة تمامها صفة او بالعدم فيلزم ح اجتماع
النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تتصف بوجود مع او بعد اي مع الوجود
الذي هو المركب او بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله بل هو اما معه او متاخر
عنه او متصف بوجود قبل اي قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء اي الوجود على نفسه
او لا يتصف تلك الاجزاء به اي بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود بحض ما ليس الوجود
اعني تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة الحقيقة
والنزاع فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر في شرائط
المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما
نحاول تعريفه به وايضا فهو اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف
من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدأ الفياض عام
والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط
وارتفاع الموانع فكلما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم لا شك انه اقل
شرطا ومعاندا من الاخص لان شروط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان
الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائط وارتفاع موانعه اكثر
بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون
اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاؤه

التی یجد بها وجودات قولک فالجزء مساوٍ للکل فی تمام الماهیة قلنا ممنوع فان وجود کل شیء عندنا
نفس حقیقته وهی ای حقایق الاشیاء متخالفة فکذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة فی انفسها
مخالفة فی الحقیقة للمرکب منها وقد سبقت منا اشارة الی ان الخلاف فی کون الوجود بدیهیا او کسبیا
مبنی علی کونه مفهوما واحدا مشترکا واما علی تقدیر کونه نفس الحقیقة فالمناسب ان یقال بعض بدیهی
وبعض کسبی او یقال کله کسبی اذ لیس کنه شیء من الحقایق الموجودة بدیهیا فالاولی فی الجواب ان یقال
اجزاؤه وجودات ولیس یلزم من ذلک مساواة الجزء للکل فی الماهیة لجواز ان یکون صدق الوجود علی تلک
الاجزاء صدقا عرضیا ولا استحالة فی صدق الکل علی اجزائه کذلک ونختار ثانیا ان اجزاءه لیست وجودات
قوله یحصل عند الاجتماع بین تلک الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلک الامر الآخر هو المجموع من حیث هو
مجموع وهو عین الوجود وان کان کل واحد من اجزاء ذلک المجموع لیس وجودا فیکون الترکیب فی الوجود
نفسه لا فی قابله او فاعله ثم ما ذکرتم منقوض بسایر المرکبات التی علم ترکیبها یقینا اذ نطرده بعینه فی السکنجبین
مثلا فنقول ان کانت اجزاؤه سکنجبینات ساوی الجزء الکل فی الماهیة وان لم یکن سکنجبینات
فان حصل عند الاجتماع امر زاید علیها بسبب اجتماعها عارض لها هو السکنجبین بحصل ما لیس سکنجبین قوله
فی الاستدلال ثانیا علی نفی ترکیب الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا کسایر المرکبات المعلومة
الترکیب اذ جزء ما لا یخلو عنها وعن نقیضها فیکون الدلیل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما
دار ولیست بدار فعلی الاول یکون الکل صفة للجزء وعلی الثانی یلزم اجتماع النقیضین والحق عند
الحکماء اتصاف الوجود بنقیضه ای العدم بالعدم وانه ای الوجود بل العدم ایضا من المعقولات
الثانیة التی لا وجود لها فی الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بین الوجود والمعدوم
فالوجود عندهم معدوم ولیس یلزم من هذا اجتماع النقیضین لا فی معروض الوجود فانه موجود فقط
ولا فی الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم یلزم اتصاف احد النقیضین بالآخر بطریق الاشتقاق ولیس
بمحال انما المحال ان یتصف احدهما بالآخر مواطأة کان یقال الوجود عدم فحل الشبهة علی قاعدتهم
انه یقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ویحصل من اجتماعها الوجود غایة ما فی الباب ان جزء الوجود اذا کان
معدوما کان الوجود ایضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فیه والحق عند الشیخ الاشعری اتصافه ای اتصاف
الوجود بالوجود لا بنفس الحقیقة وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة ولیس یلزم منه
کون الکل صفة للجزء لان وجود کل شیء عین حقیقته ولیس المراد بالصفة ما یکون خارجا عن الشیء قایما به بل
ما یحمل علیه سواء کان عین حقیقته او داخلا فیها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذکر مذهب الشیخ لا یناسب
هذا المقام لان الوجود اذا کان عین الحقیقة فمن الحقایق مرکبات ومنها بسایط وکذا الحال فی الوجودات وقد یقال
فی حل الشبهة لا تتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاک ای لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصریح باثبات
الواسطة بین الموجود والمعدوم فلا یصح الا علی مذهب مثبتی الاحوال فیکون اجزاء الوجود عندهم
من قبیل الاحوال کما ان الوجود عندهم کذلک قوله فی الاستدلال ثالثا علی نفی الترکیب من الوجود تتصف
الاجزاء بوجود مع او بعد او قبل قلنا هذا مبنی علی تمایز الجنس والفصل فی الخارج وتقدمهما

بالوجود علی النوع فیه لان الحد فی المشهور انما یتوقف علی الترکیب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجیة
المتمایزة الوجود فی الخارج وهو ای تمایز الجنس والفصل فی الخارج وتقدمهما بالوجود علی النوع فیه ممنوع بل
التمایز بینهما فی الوجود وتقدمهما علی النوع بحسبه انما هو فی الذهن دون الخارج کما سیاتی تحقیقه او نختار انه
ای جزء الوجود یتصف بالعدم ای بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا یکون الوجود ح محض العدمات حتی یکون
محالا بل محض معدومات فلا یلزم الا کون الوجود مرکبا من اجزاء متصفة بنقیضه وکذا کل مرکب من
اجزاء متمایزة الوجود فی الخارج فانه مرکب من اجزاء متصفة بنقیضه فالعشرة مثلا بمحض احاد لا شیء منها بعشرة
اعنی الوحدات التی ترکب منها العشرة وکذا الحال فی الاجزاء الذهنیة فان الحیوان نفسه لیس عین الانسان
فی الحقیقة وان کانا متصادقین ولیس یلزم من ذلک کون احد النقیضین جزءا من الآخر فان صفة الجزء لیست من
المرکب ولنا ایضا ان نختار ان تعریف الوجود بالرسم قوله الرسم لا یعرف الکنه قلنا لا یجب تعریف الکنه
وایصاله الیه واما انه لا یفیده ای الکنه شیئا من الوجوه اصلا فلا لجواز ان یکون من الخواص ما تصوره موجب
لتصور کنه الحقیقة وان یکون للوجود خاصة کذلک قوله فی الوجه الثانی لابطال الرسم لا اعرف من الوجود
مصادرة فان من لا یسلم کونه بدیهیا ویدعی انه کسبی کیف یسلم انه لا اعرف منه بل یقول کونه اعرف یتوقف علی
کونه بدیهیا فیتوقف مقدمة الدلیل علی ثبوت المدعی وما ذکرتم من الاستقراء لیس بحجة عندنا قوله فی الاستدلال
ثانیا علی کون الوجود اعرف تماما الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد یکون عرضا عاما للاخص فلا یلزم
من تصور الاخص ولو بالکنه فجاز ان یکون الحال فی الوجود کذلک قوله فی الاستدلال علی ذلک ثالثا الفیض عام قلنا
مبنی علی الموجب بالذات حتی یجب الفیض منه عند اجتماع الشرایط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث
کلها مستندة عندنا الی الفاعل المختار فجاز ان یوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام وقوله فی هذا الاستدلال
شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلک الذی ذکرتموه انما هو
بالنسبة الی تحققهما ای تحقق العام والخاص فی الهویات اذ العموم والخصوص انما یعرض للشیء فالاعم
یکون متحققا فی هویات وافراد اکثر والاخص فی افراد اقل فاذا ترتبت الاشیاء فی العموم والخصوص کالجوهر الی
نوع الانسان بل صنفه فکل ما یکون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فانه لو لم یتحقق الاعم فی ضمن شیء لم یتحقق الاخص
فی ضمنه بدون العکس اذ قد یتحقق الاعم فی ضمن فرد غیر فرد الاخص لا بالنسبة الی تحققهما فی الذهن اذ لا علاقة
بین الصورتین الذهنیتین بحسب تحققهما فی الذهن فجاز ان یحصل صورة الخاص فیه بدون
صورة العام ولا تعاند بین الصور الذهنیة بل هی متعاونة الا تری ان الضد اقرب خطورا بالبال عند الضد
منه بدونه نعم اذا کان الاعم جزء الاخص وکان الاخص معلوما بالکنه کان شرط تحقق الاعم فی الذهن شرطا لتحقق
الاخص فیه وکذا معاند تحقق الاعم فیه ان فرض هناک معاند لتحقق الاخص فیه من غیر عکس کلی والمنکر له
ای لکون الوجود بدیهیا فرقتان الاولی من یدعی انه کسبی محتاج الی المعرف لوجهین الاول انه اما نفس
الماهیة کما هو مذهب الشیخ فلا یکون بدیهیا کالماهیات فانه لیس کنه شیء منها بدیهیا انما البدیهی
بعض وجوهها واما زاید علیها کما هو مذهب غیره فیکون الوجود ح من عوارضها ای عوارض الماهیات
فیحصل الوجود تبعا لها لان العارض لا یستقل بالمعقولیة لکن الماهیات لیست بدیهیة فلا یکون

الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولي ان يكون كسبيا والجواب لا نم انه اذا كان عارضا للماهية عقل
تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوايل
في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة
وقد يكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لها من الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اى عن هذا الوجه
بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية
من حيث هي ماهية اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا غير مستقلة
بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج ح الى احد الجوابين السابقين فيلزم
الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لا اشكال انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية العقلاء
على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي
كونه بديهيا بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين ساير المتصورات ولتلتفت النفس اليه بخصوصه
فيكون تعريفا لفظيا مالة التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان
حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله
ومراد به وقد يجاب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي
وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في
الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة
الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا
لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول تصوره انما يكون بتميزه عن غيره
لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره ومعناه انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف
تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه
فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الاخر والجواب ان تصوره بتميزه عن
غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور
سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت في بداهة الوجود ايد عرفت هناك ان
المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي
اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق
والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت
والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني التصور حصول
الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس وجود والا امتنع ان يتصور
شيئا فيجتمع ح في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور
الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نم الوجود الذهني ولين سلم فيكون في تصوره
اي تصورنا الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود ح علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة

من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم بنفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس
او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندها وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من ذاتنا حاصلة
في ذاتنا او نمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود
الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود
بالنفس كذلك ثم من قال بانه اي الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اي
الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفايدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود
في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل
اي مؤثر ومتاثر او المنقسم الى الحادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه
اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها
تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم
او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكله اي كل ما ذكره هذا القايل تعريف للشيء بالاخفى كالا يخفى
فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت
مرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير
والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث هنا موجود له اول فلا يصح اخذ
شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجوهما فالتعريف بها ايضا دوري المقصد
الثاني في انه اي الوجود مشترك اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها
واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين الاشعري واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا
الا انه مشكل عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوه الاول انه لو لم يكن
مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها ضرورة انه
اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا
فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في
الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد
فيما يختص به قطعا والتالي بط لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا
في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير
متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا
لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب
ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا
باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا
ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال الاعتقاد بعضها الى بعض زال الاعتقاد
معنى الوجود الا ان الباقي في الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات

فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ
والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا
نقسمه اي الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى
وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المال في التقسيمين
واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي تقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال
قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما
لفظا لانا نقول هذه يعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا تختلف باللغات
المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم
للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا
يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وتدقيق التقسيم في مثل العين
انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التاويل لكان ترديدا
لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال بجواز مثل ذلك في الوجود وقد تنقض هذان الوجهان بالماهية
والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات
ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركا وهو
باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق
انه ان اريد مجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد
مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فهما اي مفهوما الماهية والتشخص ايضا
عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينها وان كانت افراده متماثلة متفقة في الحقيقة
فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما
متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم
مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا مقابله
اعني الوجود معنى واحد والا بطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء اما موجود او معدوم حصر عقلي لا محيص
عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل هذا الحصر العقلي ضرورة انه
لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون
موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد
انه اما موجود بوجود ما من الوجودات او ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فح كان الحصر بملاحظة
اللفظ داوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نم ان العدم
مفهوم واحد بل متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع
الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة
ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص

٥١

بشيء رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على
تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى
ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد
والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس
هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الكلام ذكر
لا يعتقد الا المعاند فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية
قال المصنف ويعود قضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان اكتفي بمجرد الاشتراك تم الكلام و
ان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذكر البعض
من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا
انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الوجودات لم يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات للزومه البرهان
في كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة
واحدة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى ح متعلقة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور
فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوي من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعدد
فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ
لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه
هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك
القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق
الدليل الواحد على متعلقه باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك
تتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم اجمالي
صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب
انا ناخذها اي الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها اسم الوجود وذلك لا يقتضي
وجودا مشتركا بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك ونقول ايضا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فانه
لا يقتضي شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحقيقه ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بل
تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل
لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول لها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية
كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا
على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى
آخر فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتمايزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة
ان يكون نسبة المعنى الواحد الى الشيء الواحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم
مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس

المقصد

او زايدًا عليها لعلوم الاستغناء بالفرق ولامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين
وان كانا زايدين عليها واما من قال ليس الوجود بمشترك معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم
القايلون بانه نفس الحقيقة في الكل وسيجي حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود
مشترك لفظا بين الواجب والممكن وهو مشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافته لم يلتفت المصنف اليه المقصد
الثالث في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زايد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم ينقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان
يكون نفس الماهية في الكل اى الواجب والممكن جميعًا او زايدًا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زايدًا
عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابى الحسن الاشعرى
وابى الحسين البصرى من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اى الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود
زايدًا على الماهية كان الماهية من حيث هى غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر
عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فلزم ح من انضمام الوجود
اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذى هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية حينئذ
معدومة موجودة معًا والجواب منع وجه الاول النقض بساير الاعراض الزايدة على معروضاتها بلا اشتباه
فيقال لو كان السواد مثلا زايدًا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم
الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معًا وانه تناقض و الثانى الحل
وهو ان الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة كما سياتى في المرصد الثانى وكل منهما اى من الوجود والعدم امر زايد
عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة يعنى به انها ليست عين الوجود ولا عين
العدم وانه ليس شىء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زايد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا
اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شىء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة
ولا نعنى به ان الماهية منفكة عنهما معًا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها
لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها
موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثانى قيام الصفة
الثبوتية بالشىء فرع وجوده اى وجود ذلك الشىء في نفسه ضرورة فانما لا ثبوت له في نفسه
لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتى فلو كان الوجود صفة زايدة قايمة بالماهية لزم
ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشىء موجودًا مرتين هف و ايضا يلزم
تقدم الشىء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق
ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قايمة بالماهية لكان لها قبل قيام
هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك
من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات
الزايدة التى لا يتناهى عارضة للماهية فيقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم
بالصفات الثبوتية فذلك الوجود لا يكون زايدًا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعًا جميعًا بل يكون

عينها وهو المط والجواب ان الضرورة التى ادعيتموها انما هى في صفة وجودية غير الوجود فان البديهة
تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما
الوجود فالضرورة قاضية على عكس ذلك لانها تقتضى باستحالة مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم
كون الشىء موجودًا مرتين ومن لزوم تقدم الشىء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية
له ولقايل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها
كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعًا بل الصواب ان يقال الضرورة
حكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه والوجود ليس
صفة موجودة في الخارج بل اعتبارية عرضية انما هو في العقل حيث هو ثبوتى بمعنى انه ليس
السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضرورى هذا
وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زايدًا على الماهية لا انه عينها
لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زايدًا على الماهية
او جزءًا منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه و ح ننقل الكلام الى
وجود الوجود ويتسلسل اى لزم تسلسل الوجودات الى ما لا يتناهى والجواب المنع اى لا نم
الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودًا بل معدومًا ولا
استحالة في اتصاف الشىء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود
وجودًا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زايدًا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم
العدم نفسه وحدوث الحادث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج وكذا امثاله
اى امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التى سياتى ذكرها
فان كل وصف يلحق الغير فهو زايد عليه اى على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرًا زايدًا على نفسه
فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر آخر اليه اعنى مفهوم القدم واما
مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زايد ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود
زايد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد عليه الا يرى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون
مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضىء بذاته لا بقيام ضوء آخر به وثانيها مذهب الحكماء
انه نفس ماهية الواجب وانه زايد في الممكن اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سياتى في المذهب الثالث
واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اى لو لم يكن وجوده نفس
ماهيته لكان زايدًا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زايدًا عليها وجب ان يقوم بها والا
لم يكن موجودا اصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اى الى ماهيته
وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهى اى تلك العلة ليست
غير الماهية الواجبية والا كان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهى اى تلك العلة
الماهية الواجبية والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فيتقدم الماهية الواجبية على

الوجود اى على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه فى الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون
الشئ موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشئ على نفسه او التسلسل فى الوجودات
ويلزم ايضا ثبوت المط على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة
لابد ان يتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المط فان قلت
كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع
قلت ليس المراد انه يحتاج الى علة لوجوده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فافتقاره
الماهية بها لابد له من علة هى اما الماهية او غيرها واجيب عنه بان العلة لاشك انها متقدمة على المعلول
واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول
قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم
على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشئ قبل
وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز
ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشئ متقدم عليه ضرورة
كونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا
النظر عن الوجود اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا
بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال اى تقدم المقوم
على الماهية تقدم عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لها فى الواقع بل على تقدير حصول الوجود لها
فانا اذا قلنا الواحد متقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على
الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء متقدما على وجود الكل لانا نقول هذا الحسبان
اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه فى التقدم الثابت للجزء بالقياس الى
الماهية وانها لحيف اى هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان
يوجد الا انا لا نتعقله الا باعتبار الوجود وهو اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم حال عدمه
كاف لنا فى سند المنع اذ قد ثبت ح ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها
معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال فى العلة الموجبة كذلك وايضا من انه
اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لماهيته فيكون ماهيته متقدمة على هذه
الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج
حتى تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيه وايضا قوله هذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى
اجاب الحكماء بان المعتمد للوجود هو العلة الفاعلية لابد ان يلحظ العقل له وجودا اولا حتى
يمكن ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد
فى نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وح لا يجوز ان يكون ماهية الواجب
من حيث هى مقتضية لوجودها كما جوزتم من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمعتمد للوجود وهو

العلة الفاعلية لابد وان يلحظ العقل له الحصول على الوجود حتى يمكنه ان يلاحظه استفادة الوجود منه لكن لان
استفادة الحاصل محال لتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود وهو مستفيد عليه بالوجود ضرورة
والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقويمه للماهية ودخوله فى قوامها
انما هو بالنظر الى ذاتيهما بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود
والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذى اوردتموه على
وجوب تقدم العلة الموجبة على معلولها بالوجود مدفوع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة
الفرق بين صورة النزاع التى هى العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستندا للمنع وهو العلة
القابلية والمقومة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه اى جواز المستند
جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وثالثها انه زائد على الحقيقة فى الممكن والواجب جميعا
فهنا بحثان الاول انه زائد على الماهية فى الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة
من حيث هى تقبل العدم والا اى وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصفت بالوجوب
الذاتى ولا شبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود باباه والا جاز ان يكون موجودة
معدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءا لها لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم
من حيث هى هى ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما
على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية ح يكون من حيث هى ماخوذة مع الوجود فلا يقبل العدم لما مر
واجيب عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم اى الماهية الممكنة ثبت فى الخارج خالية عن
الوجود متصفة بالعدم فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها عندنا بل هى نفى صرف
وان اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا
لها ما قبلته اى لما قبلت الماهية من حيث هى هى العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية
لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود
بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم يكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية
واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها
الوجه الثانى انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك فى وجودها فلا يكون الوجود نفسها
ولا جزءها لما سيصرح به لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجى دون الوجود الذهنى
فانه اى الوجود الذهنى نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن
فكيف يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية
ولا جزءها والكلام فى الوجود المطلق وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا
فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهنى لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الذهنى
حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول الشئ فى الذهن لا يستلزم تعقل
ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه

ولا لما اختلف فيه اي في الوجود الذهني ومن انه اسم نفس برهان لانكونه معلومًا بالضرورة ولو كان تحقق الوجود
الذهني مما تعارض الشك فيه وموجبًا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وانتفاء الماهية الخارجية
اي المتحققة في الخارج اذا لم يكن معقولا اجد خالية عن الوجود الذهني مغايرة لها فلا يكون نفسها ولا جزءا لها ايضا
فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعي ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون
زائدًا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني الفاضل الاموي
حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعقل اي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية
الممكنة معقولة ولا نعقله اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا التصور
فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا يتحد الوسط غير مكرر وليس لورود
الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوت الوجود
للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزئها مما نشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه
وفي ثبوت ذاتياته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءا منها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك
في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال
الجزئي لا يصح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم
يشك في وجودها فما ذكرتموه انما يصح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل
وجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معنوية اصلا بل
كان يعد هذرا وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدًا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد
والموجود موجود مما لا يعتد به وكذا ظاهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود
قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود اي ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان معقولا
بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان اما نفسها
او جزءها والاول باطل لانه اي الوجود مشترك لما مر دونها اي دون الماهية لان حقائق الموجودات
متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل ذات واحدة يتعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون
بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزءا للماهيات
لكان اعم الذاتيات المشترك بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها اذ كان محمولا عليها
والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس وهو تمام انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء تختص مثل
الفصول وهي ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي
لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات فلها اي فللفصول فصول اخر كذلك اي
موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وايضا يحال ان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة
ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد
وجب ان يوجد في تلك الفصول المرتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به تلك

التسلسل

٥٤

التسلسل التي فرضت غير متناهية وانتفاء الوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض
فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع ان تحاد
كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز ان لا يكون جنسا للانواع اي انواع
الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام
لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان
كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض
فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال ولم الوجود اما جوهر او عرض فلم لا يجوز
ولا عرض ما بينهما اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود
لاستحالة ان يكون الشيء منه وجا تحت المتصف بذلك الشيء قال المصنف والتحقيق ان هذه الوجوه التي
استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود و
مفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع
انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهوم فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود
بل نقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود
اي الوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج يقوم احدهما بالاخرى كالسواد القائم
بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكره
من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وان ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق
المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا
هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد
وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان لها اي للماهية قبل انضمام
الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ الحسن الاشعري ومحوك دليله
لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايزا لهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره
يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان
يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما
هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه
من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة
كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة
فالهوية الثابتة في الاعيان هوية للسواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فان
منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود
وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني
مايهم وان وافقوا في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية

في الخارج بل هما متحدان هوية فالواقع اى الوجود تغاير الحسم الخارجية ذهنًا فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصّلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في كلا تحاد في الخارج وان خالفوا في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء ان من المعقولات لما ما ليس في الاعيان شيء هو موجود في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج فهو لك اى الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالجسم والشخص والذاتي والعرضي فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او شخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هي مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كالماهيات والا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف فاذن النزاع فيه ان الوجود زايد او ليس بزايد راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زايد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود زايد مع انه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثاني ان الوجود زايد على الماهية في الواجب لوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا للماهية بل كان وجودا مجردا قايما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وهذا باطل لما مر في البحث الاول واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى الغير سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا منع الوجه الثاني ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يستلزم ان يكون كل وجود مبدأ للواجب مبدأ لم فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شيء منها حتى لنفسه ولعلله لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضى ان يكون التجرد وهو عدمي جزأ من مبدأ الوجود اى فاعله وانه محال بديهة مؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لو جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا للمبدئية لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فان كل وجود مبدأ لكل الواجب مبدأ له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط اى شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط فيعود المحال وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما

اى

اى عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لساير الوجودات الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه الوجود اى ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زايدا بل هو عين ماهية الواجب وقايم بذاته وهو المجرد المقتضى لخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون ساير الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وان كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصته اى حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزايده على ماهيته وهذا الجواب لا يستقيم الا على اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زايدا عارضا للماهية الا ان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان هو اى ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود ويثبت ايضا انه اى ذلك الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بان في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زايدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب ولكن لم يعلم اى على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل ولا قال به احد فان الذي زعمه في الممكن ملزوم اظهارا للفرق العرضيا نحن عدمي في الوا وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة زايدة على ماهيته وطالبناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان حقيقة الجواب منع تساوي وجود الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا مشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطؤا او تشكيكا وان قوله واما حصته الخ مزيد توضيح للجواب فالمناقشة في منع الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا يجدى نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امورا ثلثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال نعم هنا اعتراض واراد ان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فانه في وجود

الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده
اذ الماهية واجزاؤها لا يكون مقولا بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم والاشياء التي يصدق عليها اي
على كل واحد منها انه موجود لا موجود يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات
لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا لجواز ان يحمل عليه بالحمل اي
يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فيجوز ان يكون هو اي الوجود الخاص
الذي هو الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات وللمبداية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك
الاقتضاء للتجرد والمبداية لاختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله وايضا قلنا ان نطرح عنا
مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته ونمنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا
ان الوجود مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان
يكون حقايق الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض ويجب لوجود الواجب ما يمتنع على
وجود الممكن من التجرد والمبداية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين لما تحتهما فانه يجب لبعض
ما صدق على احدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك واقول
اذا كانت الوجودات متخالفة الحقايق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود
حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها
ثلثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جوابا ذكره البعض من الفضلاء
فتأمل دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الوجوب
الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية
للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب
هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره
والصواب ان يقال انه فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج
الى تحقق شيئين في الواجب ان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته
يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذاتها
لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة
الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية
الزام للحكماء القايلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامي
فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود
طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه فلما ثبت كونه زائدا على
ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز
اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات
فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم يكن قابلة للانفصال الا

ان

ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قايمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات
لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سيأتي
في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء
متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو امر
عارض لافراده المتخالفة الحقايق المقصد الرابع في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود
يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا
عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود
آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل
وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود
دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع
بحيث لا مرية فيه وبه يوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا
احتج مثبتوه وهم الحكماء بوجوه الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا
كاجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد بشيء
مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في
الخارج باحكام ثبوتية صادقة لكونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة او لازمة لبعض الاشياء
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك البارى وكونه متعقلا الى غير ذلك من
الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه اي الحكم
على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس
الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو
في الذهن وهو المطلوب فان قيل لو صح هذا الذي ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة
يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا
لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس الامر يستلزم
وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه متناقض لان المعدوم المطلق صار محكوما
عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم
مما ذكرنا انه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق والسالبة
الصادقة لا يقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا انه يصدق
بمعنى ان ما هو امر يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصدق انه لا يعلم ولا يخبر عنه لتكون قضية
موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع وان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم
المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن
حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة في ذلك اجاب عنه اي عن الامر الاول الذي

تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي عنه انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا
بل كل ما نتصوره فله وجود عيانا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه
لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الراي غير صحيح
فيكون الاحتمال قائما فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول افلاطون مهمنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات
الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اي صور جميع المفهومات
مرتسمة عندهم في العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم
فيه صور ما يوجده فاذا التفت النفس اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اي في الامور الغائبة
عنا كالعقل الفعال مثلا ان كانت الهويات اي هويات ما نتصوره لزم كون هوية الممتنع في الخارج
وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كان المرتسم فيها هي الصور والماهيات الكلية فهو المراد
بالوجود الذهني اذ غرضنا من الاثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية هو
غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن اي اخترع الذهن تلك المعقولات
فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا او لاحظها اي لاحظ الذهن تلك المعقولات من موضع آخر
كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما يتعرض لقيام ما نتصور بنفسه لان بطلانه اظهر
والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل
لا قائمة بنفسها ولا بغيرها وهو المط هذا وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة
في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج
وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المط واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب
داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع
وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدق المعدولة مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك
الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف لو صح ذلك كان الموضوع موجودا في
الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذكر دليلا على الوجود للموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب
بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر فذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس في الخارج فهو
في الذهن الامر الثاني من الامور الدالة على وجود الذهني ان يقال من المفهومات ما هو كلي اي
متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود
في الخارج فهو متشخص معين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه
ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال
الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون متحققا
وليس في الخارج فهو في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا الحقائق الكلية كالانسان
مثلا موجود بالضرورة وليس في الاعيان فهي في الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق
الكلية موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر الثالث

لولا الوجود الذهني لم يمكن احد القسمين للحقيقية الموجبة وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه
في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا و
التالي باطل وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم
فلا نريد به ان الممتنع اي ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا
اي لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة
للممتنع اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل من الافراد المعقولة له معدوم اي
يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة
في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال وهذا القسم عائد الى الاول والحاصل
ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية منتشرة بما ذكرناه لما
اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد
موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم
المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل
مثلث يساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول
ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني
لم يصدق عليها حكم ايجابي واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين
الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا
اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في
البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا
يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد الثاني ان حصول جبل
والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين
الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة
بوجود اصيل والحار ما تقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما
يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه
فلا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان
الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة
بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة
بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات
لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا لها اي للهوية عاد الالزام وتم الدليل
معا والا لم يكن اي الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية
التي لتلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية

فيتحالفان في الحقيقة ولا احكام اذ في الهويات امور زايدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اي
ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم
ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل تساويها
اي هل تساوي الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا مساويا لها ولا محذور
كما عرفت وان اردت انه هل تساويها في الماهية اولا فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية
هل تساوي ماهية الهوية اولا والحاصل في الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات
مخالف للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة
لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم انما هو من احكام الخارجي لان منشاء الوجود العيني فعين
الحرارة يمنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم
ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب كما مر كافٍ يكفينا ولا حاجة بنا الى ذكر التفصيل المخصوص بنوع من
الكليات في الذهن المقصد الخامس المعدومات هل يتمايز ام لا الموجودات الخارجية
متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها تماما لا شك فيه ايضا وتمايزها
بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تباينها
وتعددها اللازم للتباين خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح
وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما اي غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط
وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم منه بين العدمات لم يختلف
مفهوماتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما للآخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك
مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لان المعدوم او العدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا ولا تمايز
فيه وحدها في الذهن واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة ولما
لم يكن ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فلا وجود لم يتعرض
للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق ان اي في الخلاف
في تمايز المعدوم ابتداء يرجع الخلاف في الوجود الذهني فمن قال لا تمايز بين المعدومات الا في العقل
فان تلك الاحكام انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت
للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز
الحاصل لها في العقل لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور
من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز
الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلقا
لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة المقصد السادس
في ان المعدوم شيء ام لا وانها اي هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها
احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه

المسئلة

المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها بتة ويمكن ان
يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال عن ابي الحسين البصري والى المعتزلة
والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في
الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم عن الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة
متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منه منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة
مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود
عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة
عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة
قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زايدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود
الخارجي والذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها
عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما الا ان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن
غيرها اولانها ثابتة في علم الملأ الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم
ثابتا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في
الذهن شيء في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وان غايرته لان قولنا السواد
موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا اي الذي ينفي كون المعدوم ثابتا وحوه الثبوت والتحقق و
التقرر امر زايد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اي دون خصوصية
الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات
المعدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل ولافادة الحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة
بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود الا الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا
هف فان قلت يكفي ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زايد على
الذات وما استدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود
والثبوت لان كلا منهما زايد على الذات ومشترك ومفيد فقابل معه اي الثبوت اعم من الوجود
فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه فان فسر الثبوت به اي بالوجود فلفظي اي فالنزاع
بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من الوجود وانتم تقولون ليس
بثابت بمعنى انه ليس بموجود الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون
بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها اي تلك الذوات المتقررة ادا احد
بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت اقل من الكل المتناول لما خرج وما لم يخرج متناهيا فيما خرج منها
الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر من غيره بمتناه متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق
الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات
فلا بد ان ينقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون ايضا متناهية فالكل

الذي اكثر مناه وقد فرض غير متناه هف وبعض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا انفصل
عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب
الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا
بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية الوجه الثالث الذوات المتقررة
في حال العدم اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضا تعدد الواجب او لا يكون
واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فيكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت وهو المطلوب
فصل الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب ثبوته الذي هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم صفة اي صفة
منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كما ان الموصوف بصفة
الاثبات اي بالصفة الثبوتية اثبات اي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال
الاموي هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه مما لا متقررا
محررا لم يجده لغيرنا وهو علي بن الاحكام والحسن وابو الحسن على ان الصحيح والقبح اولا لم ان المتصف بصفة النفي
نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كالاتصاف زيد
بالعمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيلي من غير جامع بين المقيس والمقيس عليه
مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم
بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا على
انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها
منفيا في نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل منها مخالفا للاخر
بالذات فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين
بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا تختلف ولا يتخلف عنها والا اي وان لم تتباين لذواتها فان
الحدوث لذواتها لم يتكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون
النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا وان لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها
فالمعدوم حال العدم مورد للمتزايلات اي الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة
ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان تعرض لكل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة
اي جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا هو كل لذواتها ان اردت به لما سابها احسن ما
انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد ايضا لذواتها ولا يلزم كونها مورد المتزايلات اذ المتميز انما
تعرض الثابتة في العدم وكل ما يتميز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا تتوارد ولا تتزايل بالنسبة الى الهويات
نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض
واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة
ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز
تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت به لموتها

فهما متباينتان وتكثرتا لا لذواتها هو لكن كل منهما مخالفان بالذات قلنا نعم فان الهويات لا تعرض لها الكثرة
ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اي
ما ذكرتم في العدم وارد عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد
انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض
شيئا منهما كان موردا للمتزايلات فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها
في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية
عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما يتوارد على
الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان يكون
الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك
ضعيفة والعمدة في اثبات هذا المطلوب وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم في حال
العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا يتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود
حال لا نا نثبته بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تاثير لكان التاثير في الحال
لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال او نقول اي لمن اثبت الحال منهم الذوات
ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال كما اعترفتم
ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم يتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود
لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها و ذلك كفر صريح لا يقال تاثير قدرة
الله انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثر المؤثر فيه
بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق
بين الا يرى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا للاتصاف به الوجه الثاني
لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي
معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي والا اي وان لم يكن متميزا عنه
لما كان المفهوم العام عين المفهوم الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان
كل متميز عن غيره ثابت عندكم وايضا يعني مفهوم المعدوم صادق على المنفي اي على ما صدق
عليه المنفي وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هف وما يقال من ان المعدوم
الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق حينئذ بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صحة ما اي
صدق المعدوم على المنفي هو اذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم
ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمعزل عما قد مناه من التحرير وانما جرى
لهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم اي قصد المستدلين بالوجه الثاني
الالزام اي الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف متعلق
بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون

ماصدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لاينتج عليه اصلا ما قالوه من ان الكبرى
في الشكل الاول جزئية وههنا تقرير آخر متعلق بماصدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير
كونه اعم من المنفي لايكون ماصدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يبق بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان
ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان ليس جميع ماصدق عليه مفهوم المعدوم نفيا
محضا بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحينئذ يصير الكبرى في ذلك
القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا
عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ماصدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم
ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا وحينئذ اما ان يكون
مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لايخفى للمثبتين اي
الذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاولى
فلان اي المعدوم متصور ولايمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى
من الغير لايقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم
لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله
وايضا فان بعضه مراد دون بعض وبعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات
لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية والمقدورية دون بعض واما الثانية فلان
كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لايتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والنقض الصرف لاتعين له في نفسه
ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منفي كالممتنعات
فان بعضها كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت
وانسان ذي رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة
بالتأليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من
غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت
له في العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم
وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتمامها على وجه مخصوص فذلك لا
يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكانه
خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو
ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال
كانه قيل المفهومات التي سميتها بعضهم احوالا لاشك انها متميزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في
الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل فيقول انها ثابتة على انها واسطة بينهما كما ذكرو وقد بينا
ان هو اي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا وكونه مرادا فانه يدل على نفي المقدورية بدلالة
على نفي المرادية ايضا فلا يمكن ان اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا لبعضه دون بعض

وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذي
هو فظاهر انه لايوجب الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان اردتم به غيره اي غير ذلك القدر منعناه
اي لانم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى نعلم انه ماذا و
تقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى يصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت
حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان لان كلامنا في
المعدوم الممكن وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف
به ثبوتيا اي ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الامكان
ثبوتية بل هو امر اعتباري كما سيأتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض بعض ما نقض به
الوجه الاول ولهم شبه غيرهما اي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليهما كقولهم انه اي المعدوم الممكن
في الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان اذ لا يتصور تغاير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى
الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين
متصف بالغيرية وهي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية وكقولهم ان القصد
الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل
القصد الى ايجاد ما فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه
مقصودا بذلك القصد اولى من غيره وحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول
والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد وكقولهم لا ادراك اي الاحساس علم اي نوع
منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء ولا يدرك بالحواس وايضا ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان
الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا يرى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم
المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا وهي
ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسانية مثلا عند عدم
جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا يكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة
في انفسها وسيأتيك جوابها هناك خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى لفظ الشيء
وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا
فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط
فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم
المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل
التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشئ ابو العباس هو القديم والحادث مجاز و
قالت الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبي من معتزلة
البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي
يتعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات

اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود
شيء يلقونه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود
قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي الاطلاق بطريق الحقيقة على المعدوم
لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم لان
القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس الناشي
وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام بن الحكم وقول
لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا
فيبطل به قول الجهمية البحث الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء اي ثابت متقرر
متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان
وحقائق وتاثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحاق ابن عياش الذوات
في العدم معراة عن جميع الصفات ولا تحصل الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش انها في حال
العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا والعرض
عرضا وهي اي الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اي البنية المركبة من امور عدة او الى التفصيل
اي الى كل واحد منها بلا اعتبار تركيب بينها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم
والارادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فوق هذا القسم بحسب الحواس اذ لا يتصور
حلول الحيوة في الاعراض المركبة والقسم الثاني العائد الى التفصيل اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع
اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي من صفات الاجناس
الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات
الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا
بصفة الوجود الثالث ما يتبع الوجود اي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية
بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى
خلق جوهرا واحدا فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة الرابع
الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية
ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او
ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض
الانواع الثلثة الاول اعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي هي من صفات الاجناس
وبالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اي للوجود وهو الحصول في المحل فان العرضية ليست علة
للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض ومنهم
من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما مر فابن
عياش ينفيهما حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز

قطعاً

قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب
الشحام يثبتهما فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول
التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتها لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في
الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانه اي البصري يختص من بينهم باثبات
العدم صفة واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات
ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته
اي بيان وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع
بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة
بينة وسفسطة طامة لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة
فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المصنف لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان الصانع
العالم ذات يتصف بهذه الصفات يحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا يتصف بها كما
نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا
سفسطة اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده
في الخارج وماذا يقولون فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له
وانه ممتنع في الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف
في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت
المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك المقصد السابع الحال وهو الواسطة
بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول
من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة
بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرناه من انه
لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق
وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك
واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون
النزاع لفظيا لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون
الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي احسبهم اي اظنهم ارادوه حسبانا يتاخم اليقين
اي يقاربه انهم وجدوا مفهومات تتصور عروض الوجود لها بان تحاذي امرا في الخارج فسموا
تحققها وجودا او ارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك العروض كالامور
الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل
العدم للوجود سلبه وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نساعدهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا
التاويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا

المعنى وليس في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك الباري مثلا
ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعد وهما من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وجهان الاول الوجود
ليس موجودا والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية
هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا
اتصف الشيء بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون
موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر وامتيازه عما عداه
بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا فلا يتسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء
بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم والموجود معدوم اما اتصافه بنقيضه بالنسبة و
الاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراده نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع
اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الوجه
السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها وهو قابضية
البصر فرضا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من اثارها معلوم فعبر به
عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي
هي فصولها عسر جدا فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى
اذ لا بد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر والا لم يلتئم عنهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطله
وان عدما معا او احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال بديهة قلنا المحال
انهما موجودان قولكم يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه محال وحجتكم عليه سنبطلها او يمنع
الملازمة اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا
ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون آخر
وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الشيء الآخر به اي بالشيء الاول الذي هو اللون او يقوم الاول
بذلك الآخر بل هو اي السواد لون ذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج وسنزيد
هذا شرحا في مكانه حيث نبين تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما يتمايز في الذهن
دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم ان
يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط اعني صورتي اللون
وقابض البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه تنافي مطابقة الاخرى له بديهة
قلنا لا نسلم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان وانما جزمك بذلك اي بكونه محالا
انما هي من بديهة وهمك لا العقل بالصورة الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخيلة في المرآة فان صورتين
متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان
الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التي هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة
للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس بحسب

شروط مختلفة تقتضيها اي تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيات اقل
او اكثر بيان للشروط وقوله والتنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اي فيما بين الجزئيات بحسبها
اي بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم يستبعد جواب لقوله ولو علمت ان
تعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض آلاتها صورة
تطابقه فقط وان تعقل صورة اخرى تطابقه وبني نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان
فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة
اخرى يشاركها اي يشارك ذلك الشخص وانه بتاويل الهوية الشخصية فيها اي في تلك الصورة الاخرى المنشاة
في جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان
المطابقة لزيد وبني جنسه خاتمة للمقصد السابع في تفريعات القائلين بالحال ذكر لهم فرعين الاول
انهم قسموه اي الحال الى معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة
الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا
للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجواهر والوجود عند
القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت جوز
ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل ان يكون موجودة قلت
لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحي وما يتبعها فان غيرها
من الصفات لا توجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون
الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة الثاني من الفرعين انهم قالوا الذوات
كلها متساوية في انفسها وانما يتمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها ويبطله ان الذوات
المتساوية لا بد وان يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص
لا لامر يقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات
فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالموجبية او صفة لذات فالكلام في اختصاص الذات
بها اي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات اعني التشارك في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي
في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا اولا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة
مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على راينا يعني نفاة الاحوال فالذوات متخالفة في الحقائق
وانها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان تكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها
بخلاف العكس وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتباين في اللوازم كما قررناه
فانه ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقائق مشتركة في امور
ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت
الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بان الاحوال تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي تتميز
بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اي الحالية

المشترك وهي مفهوم الحال حال فيشارك ساير الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصية وليس شي من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فيثبت حال آخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بان يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة والبراهين لا تنافي هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب اتفاقا الثاني ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى التقديرين لا يقوم الا بموجود اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما اي اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا يوصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب اجاب عن كلام النافين بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زايد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات في توجيهاتها المرصد الثاني من مراصد الامور العامة في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار متاخرة عنهما وفيه اي في هذا المرصد مقاصد اثنا عشر الاول في تميز الماهية عما عداها لكل شي كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشي والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان يقاس الى امور مباينة اياها فلذلك لا القياس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان تقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها يقال هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فاينما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست الماهية

الانسانية

الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشي منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل هذه امور زايدة على الماهية الانسانية تنضم الى الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شي زايد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشي من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا خارجا لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى الملاحظة الاخرى وايضا لو كان شي منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشي من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فاذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية أ او ليست أ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي هي أ لا انها من حيث هي ليست أ فان نقلنا حرف السلب على الحيثية كان في العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا تقتضي أ وذلك لان الرابطة فيها متاخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية تقتضي لا أ وذلك لان الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقيل اهي أ او لا أ لم يلزمنا الجواب عن هذا السوال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا مخرج عنهما وان قلنا اي وان اجبنا عن هذا السوال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شي من الالف واللاالف نفس الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آن واحد في مكانين ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم يكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر بل هما اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية يلحقانها بعد النسبة اليهما اي الى الوحدة والتعدد المقصد الثاني في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكرها اي في المقصد الاول وهي ثلثة تقييدها بالتقييد بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زايد عليها تسمى مخلوطة

كلام

المقصد الثاني

المقصد الاول

المقصد

وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج بين لا سترة به وهي عبارة عن
الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان التشخص هل هو مركب في الخارج من
الماهية والتشخص او هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق
سميت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج والا للحقها الوجود الخارجي والتعين فلم يكن مجردة عن جميع
اللواحق كما فرضناه هف وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد لان وجودها
في الذهن من العوارض واللواحق فلا يكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل توجد لان الذهن
يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة
عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس
الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء
الا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له
الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته
ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة
ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه
باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا
الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية وجدت في الذهن
بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد فيه لان الوجود
الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية
اذ هي اي العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه الا في الشيء بان يعتبر الشيء عارضا ويلاحظه وهذا لا كما
فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له و
يلاحظه فيه وبعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا يمنعك ان تسميها اي تسمي الامور
العارضة للشيء بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها
ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه
لها وان اخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت
مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاولين وقد وجدت في الخارج احدى قسيميها وهي المخلوطة ووجود
الاخص في الخارج مستلزم لوجود الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر
اذا كان التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه المقصد الثالث قال افلاطون الماهية المجردة
موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا
قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والا لم تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن
الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما ينافيه وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له
في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية

من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة
هي المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد
وعمرو اي لتشخصيهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا
بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران
المجرد بالقيود التي اعتبر تجرده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعاه وهذا
الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى آخر مثل ما
اوله به بعض المتاخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط
العنصرية ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يدبره اي يدبر ذلك النوع
ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض
رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار
ونحوها فذلك بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا يلتئم من
عدة امور تجتمع او مركبة يقابلها فهي التي يلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهي المركب الى البسيط اذ لا بد
ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا
غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه
فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع
عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك امتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اي امور
غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكلاهما تعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس
الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية
والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول و
النفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل
فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب لعقل لو لم ينته الى البسيط لزم
محال آخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال اذا كان في زمان متناه فلا يكون الماهية
المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء
للماهية المركبة وهو من وجهين الاول انها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية
او غير متساوية والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول
المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة
ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخل فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر
فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا اي وان لم يصدق
كل منهما على كل افراد الآخر مع كونهما متصادقة في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا و
اما ان يتقوم العام الخاص وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل

يعتبر منهما ماهية واحدة اولا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان
الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم
ههنا اعني الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق
الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه
واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علة من علله الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا
بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم
استدراك قلت معنى تركب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة
ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك
اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم للفائدة اعتبر
اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهي التقعير الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة
الى قابله او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تتزين بها في الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة
من تلك الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه
الشيء منتسبا الى معلوله والثالث والذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة في الماهية
نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا
لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة
المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا في قوله نحو الانسان
المركب من النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل
الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل
المتمايزين في الحس فان الهيآت الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين
بالذات التقسيم الثاني انها اي الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون في مفهوماتها سلب
او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة
والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب
والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية ومن الاضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية
وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يتحصل السرير وانه امر نسبي لا يستقل
بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه
من وجودي وعدمي ولم يتعرض لما هو عدمي محض لانه غير معقول فان العدمات لا تعقل الا مضافة
الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان شيئا من الاقسام المذكورة في هذين
التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبر
الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة فيكون وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم
الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذا لم يجعل الاضافات من الموجودات

الخارجية والنسبة بينها اي بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم
الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة
وحده حقيقية من امرين متساويين المقصد السادس الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل
جاعل ام لا فيه مذاهب ثلاثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل جاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه
قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب لا نم استحالته فان المعدوم في الخارج دائما مسلوب
عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست
الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال
انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه اي عدم جعل الجاعل يرتفع الماهية لا انسانية
عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم الجاعل بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها
بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية
والمحال هو هذا الثاني الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب مما نقول به المذهب الثاني
انها مجعولة مطلقا في الجملة اذ لو لم يكن الماهية اي شيء من الماهيات مجعولة اصلا ارتفع المجعولية
مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو
ايضا ماهية في نفسه والمقدر ان لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون حينئذ ماهية الممكن و
لا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك
مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف في تحرير
المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج
لذاته الى فاعل واما المركبة فلذلك ايضا ولان اجزاءها البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول
هو الوجود الخاص اي هويته لا ماهيته الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات
باسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث الماهية
المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع
الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اي الامكان لا يعرض البسيط فانه نسبة
بالكيفية عارضة لنسبة لا تتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له
وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم يكن البسائط مجعولة
لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر في مباحث التعريف فاذا لم
يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية
بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اي انضمام بسائط
المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية
بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود ايضا له ماهية فهي اما بسيطة

فلا يكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان وانا نريد ان نثبت لها حلا في هذه المسئلة باشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لها ولو فرضها رأوا العوارض اى الامور التي تعرض لتلك الماهية على ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض وكذلك الحال في مساوي الزوايا الثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة فلو تصور مثلث غير مساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث للجسم فانه اى نحو ما ذكر لا يلزم ماهيته اى ماهية الجسم من حيث هي بل وجوده الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك الشخص متناقضا في نفسه ولا متصورا الجسم غير جسم كما لزم ذلك في تصور اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فنبهوا بقولهم ان الماهية غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الهوية لا الماهية اى من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا انسانا حتى يلزم التناقض وارادوا يعني هؤلاء النافين بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها اى المجعولية بهذا المعنى يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هي هي قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيآن ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا عروض

المجعولية لها في الجملة اى ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وان عاقلا عطف على ان هذه المسئلة اي واعلم ان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه بحث لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم الوجود الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوم ما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة للاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا لان الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فانه اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة

المقصد السابع المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه واما صفة ان كان قائما بغيره ولا بد ان يقوم بعض اجزائه ببعض آخر منها والا اى وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل منهما عن الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض

الاجزاء الى بعض على هذا الحق هذا المقصد ان يوخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون نفيا
بالجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه
والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اى المركب الذى هو موصوف يقوم بثالث هو غير
المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض
الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء و
يقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اى قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة التي
هي الجزء القائم به ابتداء المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا
وفصولا او غيرها اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي
بالمعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة
منهما لا بان يشتركا اي يحكم على الماهية بكونها مركبة بان يشارك غيرها في ذاتي ويخالفه في ذاتي لا بان يشتركا في
ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبي اى عارض سلبي لجواز كونه اى كون ذلك الذاتي اعنى ما ليس بعرضي
تمام ماهيتهما كافراد البسيط الذي هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالتعينات التي هي امور
عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز
عنها بقيد سلبي هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهية امور وراء ه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود
ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب اذ
البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان الاشتراك
في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند
الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا مثله بل لا بد ان يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم
التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض او سلب واما الاشتراك
في عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا المقصد
التاسع لا بد في مركب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن
الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي
والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها عن الآخر والمعجون فانه
مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري
فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها يحتاج الى الجزء المادي الذي هو الآحاد
والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة لا عبارته عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو
كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال
اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اى صورة نوعية تابعة للمزاج يستعقب كيفيات وآثارا اصادرة
وانه اى ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ويحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه
قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر هو الصورة المعجونية التي هي مبداء الآثار والقائم

عنه فهي يحتاج الى الجزء الاول الذى هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على
معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون
من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركيب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض
هو الترتيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه قال والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به فانه
متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر
لان اللازم حينئذ تأخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزءا محمولا
للجوهر فتأمل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا
انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر و
المركب من الانسان والحجر في ان المركب منهما عين الآحاد باسرها وفي انه يترتب على الكل فيهما ما لا
يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض
للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر
مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يعوّل
عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور
وذلك على استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى
الآخر من جهتين فجائز فلا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من وجه وهو ان بقاء الهيولى
بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى و
سيأتي ذلك في موقف الجواهر المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض
الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل
حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والا
استلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد وبقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد
وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المط واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة
وانها غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للآخر
والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء لا تستلزمه اى كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر و
ان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها
انما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول
المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة
التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقل عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في
الخارج وذلك يخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل
يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع
منها بتمامها وانما يتحصل بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا فهو اى الفصل علة

لم يحصل في العقل اى يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اى تعينه لنوع واحد من تلك الانواع
التى كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود
مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا
لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذى ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه
في العقل بين لا حاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون لم فانه ليس المقدار مثلا امرا معينا ممتازا في
الخارج يقترن به تارة كونه خطا اى فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية وتارة كونه سطحا
وتارة كونه جسما تعليميا بل هو مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون
هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدار آخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث
هو الجسم التعليمي ليس الا هو المقدار امر مبهم في العقل يحتمل كل واحد من انواع المندرجة تحته ولا يطابق
تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصيله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدهما بل
احدها الى ان يقرن به فصل واحد منها ليقرره ويحصله فلم يقترن به فصل في العقل من تلك الفصول
لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية
وتقرر ذلك من هذا الذى صورناه في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان
يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف ولو كان
التمايز بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اي اتصال فرضت
كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم
الخاص ويتحصل مفهوم العام بالخاص كما حققته فيكون له اى لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية
مغايرة لصورة الآخر ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو
الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه
موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية موجودة آخر هو التشخص المخصص فيتحصل منهما زيد اذ
لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان
مثلا من حيث انه الناطق اى من حيث انه محصل فقد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شأنه ان تحصله كالناطق
مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبيعته الناطق واذا اخذناه من حيث
هو مفهوم غيره اى غير الناطق منضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هي غيرهما كان
كل واحد منهما جزءا لها اى لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة
منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه الناطق بوجه كما اخذناه اولا او غيره بوجه
كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتباينة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات
فان الصورة العقلية توجد تارة بشرط شيء اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فتطابقان معا امرا واحدا
فلا يلاحظ حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما تطابقان الماهية الانسانية
فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شيء اى بشرط انها

ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية

صورة

٦٨

صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان
والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس
والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شيء فتكون
لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية
واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اى حمل الحيوان مثلا عليه اى على الانسان ان هذين
المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة
الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه يعني قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول
ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء
على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط
به المرام وهو ان نقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطاة
انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادق بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام
واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات
متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه
المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخواته
وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك
انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن
اما ان تكون صور الشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة
متغايرة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان تكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات
متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها
طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع
العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين
المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا
امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا
ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج و
قد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة
في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد
عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه
في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما
محال الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة و
هذا هو القول بان الاجزاء المحمولة يغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة

بحسب الخارج فى الماهية والوجود وان فرض بينهما اى ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر و
يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك
به هذا القايل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الهوية انما يصح
فى الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ
ليس مفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا
مثلا كالانسان واذا اريد تعميمه بحيث يعم الكل قيل حق الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان
ذاتا اعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية
مما لا شبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة
من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا احصلت الاجزاء الخارجية باسرها فى العقل فلا شك انه يحصل
فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد
التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها
صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هى الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت
عليها فاما ان لم تشتمل على امر زايد كانت هى تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زايد
فذلك الزايد ان دخل فى الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به
فى الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج فلو
كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب فى العقل فيلزم ان يكون
لشئ واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير
محمولة لا ينافى تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجى اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين
غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له فكل مركب فى نوع مركب
من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع
نسبة هى خارجة عن ماهية المركب فان النسبة من الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء المأ
مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة ثم ان المركب من
الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا فى الخارج **وفرعوا على علية الفصل** كما فهموا **فروعا اربعة الاول
لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين** اى لا يجوز ان يكون **لماهية واحدة جزآن**
احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما وللآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر
فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصله لها يميزها عن النوع
الآخر **والا كان كل منهما علة للآخر** وانه محال **واوردوا عليهم الحيوان فانه جنس للانسان**
مشترك بينه وبين الفرس مثلا **والناطق فصله يميزه عن الفرس والناطق جنس له** مشترك
بينه وبين الملك **والحيوان فصل له يميزه عن الملك** فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل فى الانسان

بالقياس

بالقياس الى نوعى الملك والفرس **اجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذى له النطق**
اى ادراك المعقولات **فانه ليس مشتركا** بين الانسان والملك **بل مختلف بالماهية فيهما** فلا يكون
جنسا لهما **وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض** اعنى مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات
لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله **الفرع الثانى الفصل القريب لا يتعدد**
فلا يكون لشئ واحد سواء كان نوعا اخيرا اولا **فصلان قريبان** اى فى مرتبة واحدة **والا اجتمع**
على المعلول الواحد بالذات **علتان مستقلتان** قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا
المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى فى مرتبته كالناطق للحيوان
والحساس للجسم النامى والنامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات
لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما فى افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى
واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا
او نوعا اولا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس فى النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة
لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جايز فان قلت ليس الفصل وحده
علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرايط معتبرة قلت كل واحد
من الفصلين مع باقى الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس
والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا
جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية
على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان **ويكفينا فى ذلك** اى فى ان الفصل القريب لا يتعدد **ان**
الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شئ منها وحده فصلا بل الفصل
فى تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركب ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى
ولو اردنا بالفصل القريب الجزء **المميز** للشئ **عن جميع ما عداه لم يمتنع** تعدده فان الماهية المركبة من
الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر فى الفصل القريب
صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستغنائه بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يمتنع تعدده
فى ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية **الفرع الثالث لا يقوم فصل**
قريب **الا نوعا واحدا والا** اى وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين فى مرتبة واحدة **فللبسيط اثران**
هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف
عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد فى الآخر **الفرع الرابع وهو فرع** الفرع الثالث المتقدم
انه اى الفصل القريب **لا يقارن** فى مرتبة واحدة **الا جنسا واحدا** اذ لو قارن جنسين فى مرتبة واحدة لقوم
نوعين فى مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول
عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع
فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين فى مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم

نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ما ذكر اى جميع ما ذكر من
الفروع ضعيف ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر حقيقته اى حقيقة كل ما ذكر
وضعفه مما لخصنا واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل
يتأتى هذه الفروع على ما لخصه اولا قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه
لجواز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية
اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما
ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فضلا خارجا
عنه لا فصلا مقوما له فان لم يتحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كان فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا
كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل
القريب فيه كما عرفته واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس
والفصل عموم من وجه وقد عرفت بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين
لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كان في نوع واحد لزم ان يكون
للماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحده والا
كان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر
ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان
يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور المفسد والجوهر الماهية كالانسان
مثلا تقبل الشركة اى لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد
مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي
هو غير الماهية وباعتباره معها تمتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا
فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لانه جزء المتعين الموجود في الخارج وجزء الموجود
الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقال بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعين معروض التعين
وحده فلا نم ان التعين جزءه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه
فيه الا يرى ان العمى العارض للموجود الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض
والمعروض فلا نم انه اي المعين بهذا المعنى موجود فان من منع وجود التعين كيف يسلم انه مع
معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمتعين الذي
ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان
وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان
مع شيء آخر يسمى التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب
ثم انه تبين ان تركب الشخص المتعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج
فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم

في العقل

في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا
ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين
لشيء منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن
فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى تركب منهما
فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل
ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة
الاخرى الحاصلة من مشخص آخر لان المشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها في ذات النفس
بل في الآلة فكذا صورة الماهية المشخصة انما ترتسم في الآلة ولا يتنالها الا الاشارة الحسية او الوهمية
بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الانواع فانها امور كلية فيحصل منها في العقل صور
متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات مختلفة تنطبع في العقول والمشخصات تحصل
هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي
بهوياتها اى بذواتها لا بمشخصاتها كما اعتبار العقل والوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية و
الشخص ومن ههنا ظهر انه لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع والمفهومات الكلية
فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية
مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة
متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع
النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد ان في الخارج موجودا
اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك منها
بالفعل فهو ايضا باطل لما مر آنفا من ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته
المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل
منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع
الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة
في نفسها للتعدد والتكثر فيحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت
تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد
من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زايد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة
كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهة وقد احتج
الامام الرازي على كون التعين امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه

ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره و اما عدما مضافا وحينئذ اما ان يكون عدما للا تعين العدمي فيكون هو وجوديا و اما ان يكون عدما لتعين آخر فذلك التعين الآخر ان كان عدما فهذا التعين عدم العدم فهو وجود والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجوديا وان كان ذلك التعين الآخر وجوديا وهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو ايضا وجودي فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا معا فيكون وجوديا والجواب لا نم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما و انما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اى الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا ان يكون ذلك اى ثبوته لموصوفه باعتبار وجوده في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اى الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الموجود لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الموجود بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل انه اى الوجودي عرض من شأنه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودا ان يكون عدما او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم ولا قائل به فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت فحينئذ يجاب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لوجهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها و تميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اى في هذا الجواب نظر اذ المراد هو امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى و ذلك اى امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين والفصل

هذا التفسير للامام

ينضم

ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى الحصة منها متميزة قبل الانضمام الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان معينا فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه فهو اى كل واحد من التعين مشارك للتعينات الاخر في كونه تعينا و يمتاز عنها بتعين آخر يخصه فيتسلسل اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر واجيب عنه بان كونه تعينا اى مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة والمحوج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المصنف وفيه نظر لان كل تعين اى كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه و تعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لا نم ان كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه و لا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيل الافراد الانسانية والحق ان هذين الدليلين المختلفين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على كون امر منضما الى الماهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا و وجودا و هذا اى كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى المقصد الثاني عشر قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان التعين للماهية زائدا عليها واقتضت الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رايهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا اى وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما حل فيها اى في الماهية لانه اى حلول شيء في الماهية فرع تعينها لانها ما لم يتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اى بمحل الماهية فيجوز تعدده

اى قد المتكلمين

اى تعدد افراد ما بتعدد القوابل اى المحالّ اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية
وكالنطق القابلة للصورة الانسانية واما بسبب اعراض يكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة
مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها
واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيه استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالّة فيه فى شخص
واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذى ذكروه من ان تعدد
افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعنى مادتها على احد الوجهين ان ما ليس بمادى
ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادى
فهى اما الماهية نفسها او لازمها فيلزم الانحصار كما مرّ وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة
الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا ولما كان لقائل ان يقول النفوس
الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن
مادية اى حالّة فى المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهى فى حكم الماديات فيتعدد
بحسب تعدد المادة التى تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق
فان انواعها منحصرة فى اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد
معللا بالقابل فالقابل اذا كان تشخصه بماهيته او لوازمها انحصر نوعه فى شخص ولم يقولوا به اى
بكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره فى شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان تشخص الهيولى
معلل عندهم بالصورة الحالّة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها
وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حلّ فيه لزم الدور الذى ادعيتموه
وان كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه
لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية
وتركب الجسم الواحد منها هف والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه اى تعين
القابل معلل باعراض يلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق
معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز
عندهم لا يجدى خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدى نفعا لانهم لما جوّزوا تعينه اى تعين
القابل بما حلّ فيه لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص القابل امور حالّة فيه سابقة على ذلك
التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى
ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كما ذكر اى
على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ فى تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل
والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضى
تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض
دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذى له ما شاركه فى نوعه وجوديا

لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها فى شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته
انحصر نوعه فى شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان
يكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال فى اثبات كون التعين عدميا التعين
معناه انه ليس غيره وهو سلب لا وجود له فى الخارج ومنع بان هذا السلب الذى ذكرتموه ليس هو التعين
بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما
يعرض لها فى نفسها اعنى التعين شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة

الاول تصوراتها وكذا تصورات ما يشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من
لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا يرى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا
ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرّف
كل واحد من الثلثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن
عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده
ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فياخذ كلا من الثلثة فى تعريف الآخر الا يرى انه عرف الواجب
الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف
الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا
وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم
او لا امكان العدم والامتناع وجوب العدم او لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود و
العدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد
وقوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعنى انها متشاركة فى كونها ضرورية ومع ذلك
متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة فى كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه
على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود
الذى هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه تاكد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود
والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان
اظهر من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهى ثلث الاولى
استغناؤه فى وجوده عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه على غيره الثانية
كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما الثالثة الشئ الذى به يمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب
على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبدا
الوجوب ومن اى هذه الخواص امور متلازمة لكنها متغايرة فى المفهوم اما تغايرها فلان
الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين
الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته

كما في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به تميز الذات
عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذى ذكرناه من معانى الوجوب وليكن في على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد
عليك من احكامه اى احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زايدا عليها فالمعنى
الاول عدمى والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب في مفهومها والثالث عين الذات بخلاف الاولين
وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه فى وجوده الى غيره والثاني
عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلث ايضا متغايرة
متلازمة على قياس ما مر في الواجب المقصد الثاني ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج
اما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده فى الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجى واما الوجوب
فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية
فيهما فان كان ممكنا والواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا كان الاولى ان
يكون الواجب ممكنا هذا خلف وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب آخر وتسلسل وجوابه ان
نختار الشق الثانى ونمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل من
ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا
فان وجود شىء من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب
نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون
نفسه وربما نختار الشق الاول ويجاب عنه اى عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم
منه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجود
لوجوبه لذات الوجوب قولك به اى بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب
وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس هناك من الوجوب
لا معلول هو الواجبية نعم هذا لازم للقايل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه
اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله
فاذا فرض وقوع هذا الجايز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا
كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه ممتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه
فلا محذور الوجه الثاني وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية وبطلانه
ظاهر لانه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين
فكيف يكون نفسها واما زايد على الماهية وسنبطله حيث نبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا
لم يجز ان يكون زايدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه
نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات
ولا يمكن حينئذ كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث اعنى ما يتميز به الذات فانه تعالى متميز
بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء

الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقف
في وجوده على غيره فلا شك انه عدمى وان اريد به استحقاق الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن
ان يكون امرا ثبوتيا وفى شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمى بالضرورة والثانى
اختلف العقلاء فى كونه ثبوتيا زايدا على ماهية معروضه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه اشار به الى
الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه
صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا
الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر
به الى الوجه الثانى كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قايمة بالممكن بخلاف الوجوب
اذ يلزم فيه كون الماهية واجبة قبل وجودها كما سيأتى وقد يتكلف اجراء الثانى فى الامكان
فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بينها
الماهية والوجود او كان زايدا عليها قايما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها
الذاتي من غيرها والا لم يكن ممكنه واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فللممكن قبل
امكانه امكان آخر ووجه آخر وهو انه اي الامكان سابق على الوجود لان الشىء يمكن وجوده
فى نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متأخرة عنه اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة
بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب
كما استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهيته لوجوده
يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية
يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا في الاستدلال كون الوجوب او الامكان
امرا عدميا امتناع تأخره عن وجود الموصوف ولا احتياج فى ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه
علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز ان يكون معه وحينئذ نقول لا شبهة فى ان الامكان او الوجوب يمتنع
تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها
عنه ويكون هذا الدليل مطردا فى كل صفة وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها
كالحدوث ونظايره ضابط مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اساس
الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه
الآخر الذى يستعمل فى الوجوب ايضا اذ اكتفى فيه بامتناع التأخر ان كل ما يتكرر نوعه اي يتصف
شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى اى كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اى من ذلك النوع
كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته
ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له فى الخارج والا لزم التسلسل فى الامور
الخارجية المرتبة الموجودة معا نحو القدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد
حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت

مسبوقه بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فوجوده لحدث
والّا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد لبقي
والّا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا والموصوفية فانها لو وجدت لكانت
الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والّا
كانت كثيرة فينقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس على هذا فيلزم
من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف والمنع ما ذكرنا من
ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم
به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته
لا بقدم زائد عليه قايم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظايرهما من هي القاعدة الاولى
واما الثانية فهي قوله وكذلك وكذا اعتبارية ايضا كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن الوجود اي
وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب
ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها
فانها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية
لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة فهذا الذي
ذكرناه من القاعدتين ضابط واصل كلي شامل لموارد متعددة اعطيناكم ههنا حذفا للتكرار
عنا فاحتفظ به واعتن بشأنه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عنك حال الامور الاعتبا
واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التي
هي جهات القضايا في التعقل او الذكر ومواديها بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا
وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما آخر وحينئذ اما ان يعتبر وجوده لكل المفهوم
للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتبا
الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضا
ومواد ما جارية في الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده
او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود
لا الواجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن والّا اي وان لم يكن هذه غير جهات
القضايا وموادها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها اي كانت تلك اللوازم من
قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به
وجوب الحمل اي حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك اي انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية
وهو اي وجوب الحمل الذي بين الاربعة والزوجية غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء ووجوده الا يرى
ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة

الوجود في نفسها وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض المجادلين انها اي هذه
الامور الثلثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ملتئمة جارية
في كل واحد من الوجوب والامكان الاول الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار
العقل له اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون
الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالي باطل فان الواجب واجب في نفسه
مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل ولو فرض
عدم العقول كلها وحينئذ لا يتصور ان يوجد منها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك في وجوب
الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما و
جوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض
من عقل او لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف
الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احديهما الا يرى
ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا
لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء آخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب
والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر الوجه الثاني
ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي و
الا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه
على الممتنع فالامكان وجودي والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي
لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وتحقيقه اي تحقيق الجواب بطريق الحل
ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا
بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على احد مثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب
او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه
الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شيء بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه
بان لا يصدق عليه شيء منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز ان يكون
الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك
انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان
واذا اعتبرت مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ايضا
وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدميته
اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه الثالث وهو
لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات
فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا

فنقول لافرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لاوجوب له وهو اى هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان
محصولهما انه لوكان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة
هناك بينت بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز بينها و
النقض سواء النقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا
فلوكان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه
لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية
عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف
بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذا الوجه مخصوصة بالوجوب والامكان بل لك طردهما
في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء التي اختلف
فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال ولو شئت نفي شيء نقل سواء اما وجودي او عدمي اى اذا اردت
نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا
وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا او لانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زايدا على ذات
الواجب او لا يكون زايدا على ذاته او لانه لو وجد لكان وجوده اما زايدا على ماهيته او لا يكون زايدا عليها
ونبطل كلا من الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك بين
قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك لو كان الواجب موجودا لكان اما واجبا
او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية خذلهم الله لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما
او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل محال او بنفي مذهبين
متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافيه وكثير
من شبه القوم في الاشياء التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي
فتركها اى بترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانه لان ذكر الكثير من الشبه فائته اولا
نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ عندك بعد الوقوف على الماخذ العام ايرادا وابطالا
على طرف الثمام يعني قد نبهناك على ماخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك
على ذلك الماخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال الميداني
قولهم على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف يسد به
خصاص البيوت من القصب اى فرجتها يقال انه ينبت على قدر قامة المرء المقصد
الثالث في احكام الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اى الواجب لذاته لا يكون واجبا
بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب
لذاته واجبا لذاته هف واعترض عليه بانا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم
هذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة
اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع

سئل نفس الامر كالوحدة والحصول والتقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها على وجوديه الوجوب والامكان وبعضها على عدميتها اشار الى قانون يوصل به الى نفي الاشياء

مطلب

بعضهم

المقصد الثالث

٧٥

ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى
ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته
بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لا امتناع
تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما تغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده
الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب
لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب
لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر
الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن
وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرج بحاجته
اليها اي الى الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان ذاته
لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دونه بملاحظة
الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا
الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا في الخارج لم يكن زايدا
على ماهيته اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجهتين والا وان لم يكن كذلك بل كان زايدا على
الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض
محتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى العلة ويعلل بها اى بماهية الواجب لامتناع
تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا
ذاتيا هف ومالم يجب المعلول عن علته لا يوجد لما ستعرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من
وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته ومالم يجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لان
وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشيء مالم
يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين
فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب
هف لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا
فيكون الوجوب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زايدا عليها لانا نقول لنا حكمنا
بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي العرض المذكور وهو كونه
موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا و
رابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان
نفس ماهيتهما والمشتركان في الماهية لا بد ان يتمايزا بتعين فيلزم حينئذ تركبهما من الماهية
والتعين وانه محال لما مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نم انه نفس الماهية لجواز ان

حيثيات

يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لان [illegible] المدعى سواء انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا
وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية والاظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر
امتناع الاشتراك مطلقا المقصد الرابع في احتياج الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال
الحكماء الامكان محوج للممكن الى السبب اى الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان
الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته
ومعنى كونه اى كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه
على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي
هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة
العقل بعد ملاحظة النسبة [illegible] ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي
الميزان اذا تساويا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الآخر بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي
مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده
بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى
المرجح مركوز في طباع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجود الصوت
وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان
هناك مرجحا رجحه عليه فتنفرت وهربت منه قلنا ذلك اى نفورها لحدوثه لا لامكانه فانه لما حدث
الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت
وان لا بد هناك من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا
كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم
يختلف ايضا فيه العقلاء لان بداية عقولهم حاكمة به حينئذ قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق
والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او للالف
والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون تصور طرفي الآخر وانه يجوز ان
يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات رأسا وان قيل اكثر العقلاء
قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان
اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في
تخصيص الله العالم بوقته الذي اوجده فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات تساويه في صحة
الايجاد فيها والنافون للغرض عن افعال تعالى يعني الاشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من افعال
العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عنده
في صحة تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين
اى الى ذلك الشيء وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي
تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مثلا

مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطء معين مع تساوي نسبة حركته اليهما
وعلى قطبين معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص
الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص طرفي المتمم بعدد ما من الغلظ
والرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك
في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع
عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة فمركوز في عقولهم بطلانه
والا لما احتالوا في دفعه باسرهم ولا اجترأ على التزامه بعضهم وسنفصلها اى تلك الاجوبة القوية والضعيفة
في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اثباته الاستدلال عليه وفيه طرق الاول الماهية
الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من
خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا واولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف
المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له قلنا انما يناقضه اي المفروض
الذي هو التساوي اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان
ذات الممكن لا يقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اى حصول احدهما
لا لعلة كما زعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا الطريق الثاني
واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرف اى ترجح
طرف وجوده على طرف عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة
وجودية لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون
والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين واذا كان الترجح امرا موجودا فلا بد له من محل موجود لامتناع
قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اي الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اي
قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين وهو محال فلا بد هناك
من شيء آخر موجود يقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل
الوجود وما سيأتي من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه يحتاج
الى علة وهو المتنازع بل يترجح مع الوجود وحينئذ جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا
فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق
صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر
والحق ان الترجح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا لان العدمي قد يتجدد بل هو
امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج
الطريق الثالث له اى للامام الرازي ذكره في الاربعين وقد بناه على قولهم الفلاسفة انه يمتنع
عدم الزمان قبل وجوده او بعده اى يمتنع كون عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل
وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا بذاته والا اى وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده

الطريق الاول

الطريق الثاني

الطريق الثالث

بزمان اى فيكون تقدم العدم على وجوده او تأخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يكن ان يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا ويجمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجمع وجوده وعدمه معا معنى فهو اى الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب يستمر وجوده دائما وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا ولا يخفى انه اي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها ولا يثبت الدعوى الكلية التى هى مطلوبنا فان المثال الجزئي اعنى كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا يحوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مخصوص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالاتم البناء اى الطريق الواضح المعتبر هو المنهج الاول يعنى دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اى متعددة كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تأثير شىء في شىء لكنه غير معقول اذ التأثير فى الوجود مثلا اما حال الوجود اى وجود الاثر وهو محال لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه اصلا فالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض ان التأثير فى الوجود اعنى الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا فى تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اى الاثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح هو فى هذه الحالة ان يكون اثرا للموجد واذ لا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد منه حينئذ ولانه اعنى الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التأثير فى الوجود حال العدم بوجوه ثلثة وان شئت التأثير فى العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للعدم وايضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يكون مستندا الى مؤثر العدم والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبله اى قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة واما الايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة فى نفسها اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعنى الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل او نقول لزم ان لا يحدث صفة فى شىء من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذى ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود او حال العدم ضرورة بشرط المحمول

فان التأثير فى وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم محال فسلب التأثير فى الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اى هذا المذكور اعنى الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافى الامكان الذاتى لان الملاحظ فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التأثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافى امكانه بالنظر الى ذات الممكن فى زمان كل واحدة منهما وتحريره ان يقال قولك التأثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التأثير فى ذات الممكن من حيث هي لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه فى زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه فى زمان الوجود كما مر ومنهم من اجاب بان التأثير فى زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما وهو من النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم فى آن وحصول الاثر فى آن آخر يعقبه وليس ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية وهى ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى المؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ التأثير اما فى الماهية او الوجود او الموصوفية لانه اذا لم يكن التأثير فى شىء من هذه الثلثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام كلها فيما مر لان الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا والجواب انه اي التأثير فى الوجود الخاص اي فى الهويات كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر فى اي شىء هو بما لا مزيد عليه وايضا فينتفي ما ذكرتموه الحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لان تأثيره اما فى ماهيتها او فى وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا فى الخارج تسلسل اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها وللحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم يكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شىء متصفا بالمؤثرية فى الممكن اصلا وهو المطلوب والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما عن غيرهما بمعنى ان لا يكون الشىء فى نفس الامر محتاجا ومؤثرا اى متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية يتصف بها الاشياء فى انفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتا اى لو ثبت الحاجة والمؤثرية لشىء واتصف ذلك الشىء بهما فاما وجوديتان واما عدميتان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اى كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين بما عرفت اما بطلان الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التى عرفت حالها فى الضابط المتقدم واما العدمية فبان يقال هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس ما مر فى الوجوب وقد عرفت الجواب عن ذلك فيما

اشرنا اليه فيما مرّ من اجوبة الشبه العامّة وسواء ان يقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية لما عرفت فيه من
الخلل و النقض بحاله هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسّط بينهما
اعني قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاوليين منقوضة بحدوث الصفات
المحسوسة فانها تقتضي ان لا تحدث من الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة
الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فمنها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بنفي كون الامكان محوجًا ان يقال
لو احوج الامكان في الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم ايضًا الى المؤثر لاستواء نسبتها اليه اي نسبة
الوجود والعدم الى الامكان لانه دفع الضرورة الذاتية عنهما معًا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن
لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرًا لشيء سواء كان عدمًا اصليًا او طاريًا وفي الاصلي مانع آخر وهو انه
مستمر فالتأثير فيه تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثرًا لشيء والجواب ان العدم
ان صلح اثرًا بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم حينئذ والّا وان لم يصلح منعنا الملازمة ~~منعنا الملازمة~~
اي لانم انه لو احوج في الوجود لاحوج في العدم للفرق البيّن وهو ان الوجود يصلح اثرًا دون العدم
فيكون الامكان محوجًا في الجانب الذي يصلح ان يكون اثرًا ولا يلزم منه ان يكون محوجًا في الجانب الذي
لا يصلح لذلك قطعا و لنا ان نقول ابتداءً من غير ترديد ان سلّمنا الملازمة المذكورة في دليلكم فلانم ان
العدم لا يصلح اثرًا لشيء اي لانم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا ان العلة
معدومة لم يكن المعلول معدومًا لا يقال لو جاز استناد العدم اليه اي الى العدم كما ذكرتم من استناد
عدم المعلول الى عدم علته لجاز ايضا استناد الوجود اليه اي الى العدم وانه اي جواز استناد
الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع لانا نقول
هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك اعني استناد العدم
الى العدم وامتناع هذا اعني استناد الوجود الى العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلًا الشبهة
الخامسة وهي ايضا مخصوصة بنفي كون الامكان محوجًا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه
ايضا حال البقاء لثبوته حينئذ اي ثبوت الامكان للممكن في زمان البقاء فانه لازم للماهية الممكنة يقتضيه
ذاتها من حيث هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان
ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والتالي باطل لان الحاصل
اي بتأثير المؤثر حال البقاء ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله اي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل
وان كان الحاصل به امرًا متجددًا لم يكن ذلك المؤثر بتأثيره موجبًا للباقي الذي هو المتصف بذلك
الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبًا لامر آخر فلا يكون هو مؤثرًا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال
تأثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته بحسب اصل الوجود الذي كان حاصلا لانا نقول الذات
ممكن حال البقاء ولا تأثير فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات بلا مؤثر فيها فيكون مستغنية عنه مع ثبوت
امكانها المحوج اياها اليه فرضا هف والجواب انه اي التاثير في الممكن الباقي ليس تحصيلًا للحاصل
ولا تحصيلًا لمتجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده اولا من وجوده فان

سمّي الدوام متجددًا لانه لم يكن حاصلًا في اول زمان الوجود صار النزاع لفظيًا لانا نقول التأثير
في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ
المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تاثير في ذات الممكن
حتى يتجه عليه ما اورده المصنف بل فيه ان تاثير المؤثر في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر
في امر جديد صار به باقيًا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور الا بعد
البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادًا منه
ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندًا الى المؤثر
وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددًا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه
في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته
لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان
الثاني وما بعده ليس بمقتضى ذاته لان استواء نسبته الطرفين امر لازم له في حد ذاته فكما استحال
اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان
بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء
الوجود فهو في وجوده ابتداءً وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى
انه يجعله متصفًا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد
دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبّهت على
معنى التأثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد توهّم
ان المؤثر يحصّل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او توهّم انه يفيد البقاء ويحصّله
للممكن الملاحظ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرًا
في الباقي البتة فقد توهّم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التاثير في
ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان
المعنى بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء يرجع الى
الى ما ذكرنا من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا تشتبه
عليك الحال بتغيير العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجًا الى
المؤثر كان للحوادث التي تشاهدها مؤثر اما لحدوثها واما لامكانها فاما ان يقال ذلك
المؤثر قديم فيلزم حدوثها اي حدوث الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصّص لتلك
الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك المؤثر القديم
موجود فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث فيتسلسل
وهو محال قلنا المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق الارادة
بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه

وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تاثير في الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد هو

لا في الذي كان باقيًا هو

لوجوده في زمان حدوثه مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في تمام

انضمام

المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح القادر من
الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور غير الوقوع اى في
وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر والثاني هو المحال لانه ترجح احد المتساويين من طرفي
الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح
من غير مرجح اى من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان
مختارا فهو يرجح كيف شاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن
اذا كان ارادته لاحدهما متساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف
باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح تلك الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام
اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شيء فقد يرجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب
فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم حينئذ التسلسل
في التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث التي وجدت الى الآن من حيث هي جملة لا شك
انها حادثة وممكنة فلو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة
لها والا فاما حادثة فيكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها
شيء منها وهي اى تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر في الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الآثار فيكون
داخلة وخارجة معا هف واما قديمة فقد ورمنا لا المؤثر اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها
لان تأثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول اثر وان
كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجة الى مؤثرية
اخرى فننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اى المؤثرية صفة ذهنية فيحتمل
ان المؤثر في جملة الحوادث قديم وان له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف
بها القديم من غير حاجة الى تأثير اخرى فلا تسلسل وللقائل ان يقول الاتصاف بحادث
وان يكون عدميا محتاج الى مؤثر ومخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك قلنا قد مر آنفا
وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد في تقديم الكلام
من السبع اى يعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق الارادة وان افعاله صادرة
عنه ويعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار
احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان
احدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان
فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار
بلا داع وليس يستحيل لما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا
ما في هذا الجواب خاتمة للبحث الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب
هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث

اذ ماهيته لا يقتضي ذلك فاذا اخرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء
البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا
آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لا حوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية
معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم
الى الوجود مسمى بالحدوث والا كانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليست لها الا الاتصاف
بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقصة البناء كاذبة
فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة
لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك
الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء
فلا يضرها عدم شيء منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب الحادث لذاته لم يطلب
علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا و
بالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة
وان كانا مستمرين وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من
العلة المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث
شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث
فيعتبر الحدوث اما شطرا واما شرطا وقيل الكل اى كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف
قاله الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فيكون صفة له قطعا فيتأخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشيء متأخرة عنه وهو اى الوجود
متأخر عن تأثير العلة اى عن الايجاد المتأخر عن الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون
الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تأخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول
والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال
فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل في المعنى واحد قال المصنف ولا يخفى انه اى
اى ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها
لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزء منها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة
للاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لا ان الحدوث علة في الخارج
للحاجة فيوجد الحدوث في الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان
فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه
بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر
فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية
يحتاج الى علة هي ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق

لان المباشر الكلي على الوجود في نفس الامر وبين الحدوث لان الوجود
لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتأخر عن الحاجة

ان الوجودية يحتاج الى العلة في وجودها ايضاً دون العدمية اذ لولا وجوده لما الا يرى انه اذا قيل
لم اتصف زيد بالعمي كان سوالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمي في نفسه وكما
يجوز ان يعلل اتصاف الشيء ببعض من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان
يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها
كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن
بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتاخرين
الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس
الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متاخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا
متاخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منتج لا
مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج
حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الخارجيات بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة
بها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة
على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة
لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الايراد لازما قطعا
وان اراد انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان
علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متاخر ايضا عن الوجود لانه
كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فتتاخر عنهما كالحدوث قلنا الامكان متاخر عن الماهية نفسها
وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية
ووجودها بالامكان قبل ان يتصف به واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال
كونها موجودة **وثانيها** اي ثاني ابحاث الممكن **الممكن لا يكون احد الطرفين** اي الوجود او العدم **اولى
به لذاته** فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى
ذاته فلا يتصور حينئذ ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج
من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي
ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه
لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب **ومنهم من جوز ذلك**
اي كون احد طرفيه اولى به لذاته **فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة** اي غير القارة **كالحركة
والزمان** والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء
وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي
نسبتها الى اصل الوجود والعدم **وقال** بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها
انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء علتها فالعدم اسهل وقوعا وهو

مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولويته لذاتها **وقال** بعضهم اذا وجد المؤثر و
عدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به
وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير
لا الى ذات الممكن **وانه** اي كون احد طرفيه اولى به لذاته **باطل لان الطرف الآخر ان امتنع** بسبب تلك
الاولوية الناشية من ذات الممكن **كان هذا** الطرف الاولى لذاته **واجبا** فيصير الممكن اما واجب الوجود
لذاته او واجب العدم لذاته هف **والا** اي وان لم يمتنع الطرف الآخر **فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانه
محال بديهة لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى** بان يمتنع وقوعه بلا علة **واما ان
يقع** الطرف الآخر **بعلة فهذا** اي ثبوت الاولوية للطرف الاولى **يتوقف على عدم تلك العلة** التي
للطرف الآخر **ضرورة** اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم يكن علة له **فلا
يكون تلك الاولوية** الثابتة للطرف الاولى ثابتة له **لذاته** اي لذات الممكن وحده **بل** يكون تلك الاولوية
ثابتة لذاته **مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه** وهو ان الاولوية ناشية من ذات الممكن وحده
لان البحث ههنا **فان قيل** اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم
علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة
العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح **فيكفي في** وقوع **الوجود عدم سبب
العدم** منضما الى ذات الممكن **وانه** اي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن **يغني
عن وجود المؤثر** في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع **قلنا سبب العدم عدم**
لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها **فعدمه** اي عدم سبب العدم **وجود** لان عدم
العدم وجود قطعا **ويحصل المطلوب** وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم
دالا على وجود الصانع **وثالثها** اي ثالث تلك الابحاث **ان الممكن لا احتياجه الى العلة المؤثرة**
في وجوده لا تتم **وكون الاولوية** الناشية من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب **غير كافية** في وقوعه
لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك
الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم
يوجد في الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين
كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا ينشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من
اجزائها كان العدم اولى فاذا افرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم يكن العلة
التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية **فما لم يجب** وجود الممكن عن علته بحيث
يستحيل تخلفه عنها **لم يوجد وهو الوجوب السابق** على وجوده لانه وجب فلا وجود من علته فوجد
ثم اذا وجد فبشرط الوجود واخذه معه **يمتنع عدمه** والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده **و
انه الوجوب اللاحق** بوجوده فانه وجدا والا فامتنع عدمه ووجب وجوده **فله** اي فللممكن
الموجود **وجوبان** يحيطان بوجوده **وهما بالغير** لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني

قد يقال فيه بحث لان انتفاء علة الوجود قد يكون بانتفاء امر عدمي كعدم المانع مثلا صح

بالنظر الى وجود الممكن واحد معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع
النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف
بامتناعين احدهما من عدم علته وجوده والثاني من عدمه وربما يبحث ان الامكان لازم للماهية الممكنة
لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها
عنه بزواله عنها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم
يكن
وانه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفي كما انه عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن
حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات لجواز انقلاب بعضها
الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة
الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن تلك الذوات تلك الذوات
لانتفاء مقتضياتها من حيث هي وربما يحتج عليه اي على لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان
ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضي ذلك
الاتصاف وهو اي الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير
فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر
يقتضيها او نقول حدوثه للماهية ان توقف على حادث آخر تسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا
بحادث آخر لا الى نهاية والا اي وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر فاختصاصه اي اختصاص
حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح هف والحق ان الدعوى وهي ان
الامكان الذي تقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من
الدليلين لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين
مناقشات لا تخفى على ذوي الفطانة وبتقدير صحتهما لا شبهة في خفاء مقدماتهما وربما يشكك
عليه اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الازل لما ثبت
من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في صفة الآن غير ممكن في الازل لاستحالة
ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت
الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا فاعلية البارى للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة
في الازل ثم انها يصير ممكنة فيما لا يزال وايضا فيجوز للممكن المقدور مع الوجود امتناع المقدورية
لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانه اي بعد امكان مقدوريته
حال حدوثه وصدوره عن القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا فلا يكون لازما والجواب
عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا
امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي تقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو
ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارى لها واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا

لوجوه

لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم
الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع
هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه
اذا كان مستمرا اذ لا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه
منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازليته الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت
الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو
ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ
مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع
من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا
جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى
ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما و
ان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير
على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن
ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى
ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه وجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتهما الى
ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته
لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق
الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال والجواب عن الثاني انه اي كون المقدور
مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان
من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ
المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي حال بقائه مقدور
ومحتاج الى مؤثر يفيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زايلا مع وجود المقدور
المقصد الخامس في ابحاث القدم وهي امران اي هي راجعة اليهما احدهما انه اي القدم
لا يستند الى القادر المختار اي لا يكون اثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكما انما
اسندوه اي القدم الذي هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون
لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده اي استناد القدم اليه تعالى فالحاصل ان لز

المقصد الخامس

تعالى م

استناده الى الفاعل الموجب اتفاقاً من الفريقين بان يدوم اثره اى اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ويمتنع استناده اى امتناع استناده الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لاقصد له وانه اى القصد الى الايجاد مقارن للعدم اى لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فتنازعهم فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم عايد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على تقدير الثانى هكذا ذكره الامام الرازى ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القايل بان علة الحاجة هى الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى المؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان يتنزل عن اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربع وهى العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هى الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله تعالى صفات موجودة قايمة بذاته وهى قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته متعلقا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثانى فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل القول فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف ولقد عثرت فى كلام القوم على منع الامرين يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الآمدى وقال سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اى سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما اى بين الايجادين فيما يعود الى السبق وانتفاء العدم وحينئذ جاز ان يكون العالم واجبا فى الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تفاوتا فى التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم وان كانت معها فى الزمان ويؤيد كلام الآمدى ما نقل بعضهم من ان الحكماء متفقون

على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما وقد يدفع ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام فى استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازى لان تاثيره فيه اى تأثير الموجب فى القديم اما حال بقايه اى بقاء القديم فهو ايجاد الموجود وهو محال واما فى حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هف فان قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى الموجب فى البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره كالمعلول الباقى فانه يحتاج فى بقايه الى علته كاحتياج حركة الخاتم فى بقائها الى حركة اليد والمشروط الباقى فانه ايضا يحتاج فى بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج فى بقايه الى الحيوة والعالمية المحتاجة فى بقائها الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشئ على وجوده وهو اى بقاء الشئ على وجوده نفس وجوده فى الزمان الثانى والا وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى بل كان زايدا عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان فينتقل الكلام الى بقايه وتسلسل وقد يراد ببقاء الشئ على عدمه وبقاؤه على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى اذ لو كان زايدا عليه لكان موجودا قايما بالمعدوم فظهر ان الارادة يتعلق بالشئ حال بقايه سواء كان موجودا او معدوما فيكون فى تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج فى البقاء فى بعض الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم اى الباقى دائما فى بقايه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستندا الى استمرار وجود آخر ثم انه اى ما ذكره الامام فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب معارض بوجوه الاول العدم ينافى الوجود والفاعلية اى عدم الاثر ينافى وجوده وهو ظاهر وينافى ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان فاعلية الفاعل ملزومة لذلك الوجود ومنافى اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق منه اى من عدم الاثر شرطا لهما اى لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشئ لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المط الثانى هو اى الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقى حال بقايه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الا حال البقاء اعنى القديم يجوز استناده فى بقايه المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اى ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر

متوقف على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر
والا كان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه الرابع الواجب تعالى لو استجمع في الازل شرايط الموثرية في اثر من
الاثار قدم اثره المستند الى تلك الموثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا والا لم يستجمع
تلك الشرايط في الازل توقف تاثيره في اثر فرض على امر حادث وتسلسل لتوقف كل حادث على حادث
آخر لا الى غير النهاية والثاني بط فتعين الاول فقد استند القديم الى الموثر الخامس الامكان محوج في العدم
كما هو محوج في الوجود لما مر وانه اي العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد
المستمر في استمراره الازلي الى غير النهاية وهذا معنى استناد القديم الى الموثر السادس زوجية الاربعة
مثلا معللة بذاتها من حيث هي دائمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا
كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب
لقوله فان قلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال
بقايه الى الموثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك لان الموثر في الباقي حال البقاء اما ان لا اثر له فيه اصلا
فلا يكون موثرا فيه قطعا والمقدر خلافه او هو اي تاثيره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا
بالضرورة كما مر هكذا اجاب الامام الرازي وقال واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات قال
المصنف وقد عرفت ما فيه اي ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التاثير في الباقي وان كان قد يعني به
ان دوامه لدوام الموثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق
فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى
الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية
العدم مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقايه فرع ثبوتها
ونحن لا نقول به اي بثبوتها اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد
اختياره بلا لزوم وهذا على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون الموثر موجبا فكانه رجع الى
مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة به مع قدمها كما ادعيتموه
نعم يتجه هذا على القائل بالحال وارادتنا غير موثرة اي لا مدخل لها في وجود افعالنا فلذلك جاز
تعلقها بالموجود الباقي حال بقايه اذ لا تاثير هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا
تعلق به التاثير ارادة كان او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز
استناد القديم الى الموثر الموجب فعن الاولى ان الشرط في استناد الاثر الى الموثر كونه مسبوقا
بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقايل
ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا وعن الثاني
ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم فيه اي في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي
غيره لا يفيد يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء يمكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب
اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى الموثر الا امتناع كون القديم ممكنا واثرا للشيء وان اردتم به

ان الباقي الذي له اول فهو في حال بقايه ممكن ومستند الى الموثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت
اذا جاز التاثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت يمنع الملازمة ممنوعة فان الباقي الذي
له اول قد يتصور فيه التاثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه
ابتداء تاثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالث ان العقل بديهته يحكم بان القديم الذي هو مستمر
الوجود في الازل لا يحتاج الى موثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا
ولا يجب منه كون الحدوث شرطا للحاجة معتبرا فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية
الحدوث في قبول التاثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا بحث وهو
ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي هو الحدوث في الموجود
فيكون شرطا له بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه وعن الرابع انا نختار
انه اي الواجب تعالى مستجمع في الازل لشرايط الفاعلية لكنه فاعل بالاختيار فله تاخير الفعل
الى اي وقت شاء فلا يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن
الخامس ان استناد العدم للعدم وان كان جايزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة
لكن هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر
الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا
حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادس
مثله وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات
العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز
هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيقي دائما وثانيهما اي ثاني الامرين انه يوصف به
اي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضا صفاته عند
من يجوزهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قايمة بذاته واما
المعتزلة فانكروه لفظا اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان صفة
له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له اي لله احوالا اربعة
لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة اي الوجودية والحيية والعالمية والقادرية
فانها احوال ثابتة لله سبحانه ازلا واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة
ومميزة للذات اي لذاته تعالى عن ساير الذوات المساوية له في الذاتية هي الالهية فقد اثبتوا
مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القدم مع تحاشيهم عن اطلاق القدم على غير الله كذا
قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال
لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى
المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات
القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما

كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اى اوصافا ثلثة قديمة سموها اقانيم وهى بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى واحسبها رومية هى العلم والوجود والحيوة وعبّروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع فى بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الاوصاف الوجودية التى اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم اى النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اى الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة فى ذات واحدة وايضا كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لا باثباتهم الهة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لا اله واحد لا يكون كافرا وسيأتيك فى بحث الصفات القايمة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذى ستطلع عليه فى البحث عن حدوث العالم واثبت الحرنانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيان والاولى كما فى المحصل اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس اما البارى فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم واما النفس والمراد بها ما يكون مبداء للحيوة وهى الارواح البشرية والسماوية فهى حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف وثلثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان هى الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهى منفعلة بقبول الصور فلا يكون فاعلة والا كانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين عن جهة اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فال اليه ابن زكريا الطبيب الرازى واظهره وعمل فيه كتابا سماه القول فى القدماء الخمسة وستقف على ما اخذتهم ذا اثناء ما يرد عليك فى الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفيفة المقصد السادس فى ابحاث الحدوث وهى ايضا راجعة الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اى لوجوده اول هو اى الحادث معدوم قبله اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم الزمانى وقيل هو المسبوق بالغير

سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى فيكون الحادث بالتفسير الثانى اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اى عدمه مقدم على وجوده تقدما بالذات وهو اعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتى ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزء العلة ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اى على الدليل الذى ذكروه ان عدم اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاء اى اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية فى الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاء ما الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا نكتة الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه اى على الحادث لان الحدوث مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اى ذلك السابق اما عدمه الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر اخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف تفسيره نظرا اليه اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا جامعا بين السابق واللاحق ويكون القدم الذاتى مختصا بالواجب تعالى وثانيهما اى ثانى ابحاث الحدوث انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزمانى يستدعى مادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها ومدة اى زمانا اما المادة فلانه اى الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والامكان امر وجودى لما مر من ادلة وجوده

في بابه يستدعي محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم
وليس ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس
ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية اي لا تعلق له به اصلا
فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا ومباينا له في الوجود
لان صفة الشيء لا يقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان
معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اي القدرة بل صحتها متعلقة بالامكان
اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان
ذلك الممكن في نفسه صحيح الوجود هذا تعليلا للشيء بنفسه متأخرة عنه لتأخر المعلول عن علته وايضا
امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلا يكون
احدهما عين الاخر واذ ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اي
ذلك المحل امر متصل به اي بالحادث اتصالا تاما يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان
يكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفي المباحث المشرقية ان ذلك الحادث اما ان يوجد
عن تلك المادة كالاعراض واما ان يوجد فيها كالصور واما ان يوجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل
الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتبارية لا يستدعي محلا موجودا
فكيف يستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد
بهذا الامكان الذي يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي
لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية
الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب و
البعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي
ينسب له الامكان لا به وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان
الذاتي فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى في صدوره
عن الواجب تعالى امكانه اي الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور
في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول
الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول والا اي وان
لم يكف امكانه الذاتي في الصدور احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان
ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر
من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه
حادثا بالضرورة لكن كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط
آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث
قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له فهي اي تلك الحوادث المترتبة اما موجودة

معا وانه باطل لما سيأتي من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا
مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه
حادثا الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر داخلا في المجموع
لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء خارجا عن ذلك المجموع
ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه وانه محال واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب
بعض ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بالحادث المفروض اولا والا اي وان
لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اي اختصاص مجموع الحوادث بحادث
دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل آخر لا
اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث
احدهما من المبداء بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به فاذن له اي لذلك المحل
استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات
شرط للاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة
الى المعلول المعين بعد بعده عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له
عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة
عليه بخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقربا
متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد وهو اي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث
هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد
والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد
العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف
والنفي المحض فاذن هو امر وجودي ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستدلال
الذي هو بالامكان الاستعدادي مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار و
القول بالايجاب بناء على ان المبداء عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يخص ايجاده
ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيتبين ان المبداء مختار يفعل
ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال
الامكان امر عقلي يتعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو بموجود
في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شيء هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج والتعلق بذلك الشيء
يدل على ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء موضوعه تعلق ذهني
لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج واما المادة فلوجهين الاول ان هذه استعدادات
المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني
فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما يجب عن هذا الوجه لابتنائه على

الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم
ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تفصوا عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية
اللتين لا تجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته الا يرى انه
اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت في
خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا
قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول
متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتاخر نفس الزمان فذاك
والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر الوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على
وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده
لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم
قبل اي قبل الوجود كالعدم بعده اي بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان
بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم
فاذن هو اي التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه موجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم
العدمي لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلة بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم
به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون
التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث
متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه
موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان
يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم بثبوته اي بثبوت
التقدم في نفسه هو الوهم بديهته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في
تحيز الباري فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة
وكما في كون كل مرئي مقابلا للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المراة وهذان
الحكمان باطلان لان الباري تعالى ليس بمتحيز وسيرى في الدار الاخرة بدون المقابلة
وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية واللاقبلية
عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض
ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون
امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري المرصد الرابع في الوحدة والكثرة
فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد الاول
الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة
ما حتى الكثير الذي هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة

واحدة من العشرات وهو اي اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما اي تقابل الوحدة و
الكثرة فانهما لم يعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة
ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرة عارضة
للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرة فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت
فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم
به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة
بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من
حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين
لشيء واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك
التساوق بينهما الذي ذكرناه ظن بعضهم انها اي الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود
الشخصي الثابت لكل متعين ويبطل انه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان
التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم المشخص وايجادا لجسمين آخرين اذ بالتفريق
يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اي كون التفريق اعداما باطل اذ ليس
شق البعوضة بابرته البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين والمجوز لذلك بناء على انه
مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي مكابر لمقتضى عقله لا المخاطب ولا يناظر وانما جوزه من جوزه
بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية
الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان والموجود في الحالين معا هو الهيولى التي لا اتصال
لها في نفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل يدل على ان الوحدة ليست عين
التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق
اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع
الكثرة والوحدة لا تجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث ملاحظة
كثرته وتفصيله موجود وليس من هذه الحيثية بواحد وذكر دليل التغاير اذ لو كانا متحدين
لكان اذا صدق احدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة
للماهية زائدة عليها لانها اي الماهية من حيث هي يقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة يأباها
فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل
زائدة عليها لمثل ذلك فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع
الكثرة مفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع
اجسام كمياه في ظروف متعلقة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها
فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف
الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدية المتصور

بالضرورة م

لعينهم

م

بالعنونة وايضا فان كل احد بلا كسب منه وكان في التشريح مساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار بيد آمتها
على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة
اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس يدرك اولاً جزئيات ترتسم صورها في الآلات ثم تنتزع من تلك
الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس
والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان
العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في آلاتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات
انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة
بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس
بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما فاثبته
الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت انت فيما مر على الماخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت
الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار
العقل فلا يكون الواحد واحداً في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدة لا
وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت
الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت
موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت
الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما والحق
الوحدة منشأ دليل دال على كونها وجودية هو انه لو كان الوحدة عدماً لكان عدم الكثرة التي تقابلها
لامتناع ان يكون عدماً مطلقاً او عدماً لشيء آخر لا يقابله واذا كانت عدماً للكثرة فالكثرة اما وجودية
والوحدة جزء منها فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع ان المطلوب
واما عدمية فيكون الوحدة عدماً للعدم فيكون ثبوتية وهذا قريب مما نقل عن الامام الرازي في باب
التعين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة
قطعاً اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اي
ليس من ذاتيهما تقابل لانهما يعرضان لموضوع واحد بالشخص اي ليستا منسوبتين بالعرض الى
موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين
في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز
بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع
ثبوت احدهما بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع
الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ
لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا
ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا ضداً لها اذ ليس احد الضدين متقدما

على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدماً لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الآخر ولا ضداً ايضا لان احد الضدين لا يقوم
ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي
التضايف ظاهرة جداً ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة
متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي
ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم
واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات
بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحدة
مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد
مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون
الشيء واحداً وكثيراً معاً من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية
والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل
التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور
المتضايفة قال المص واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور تشاركه في
الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه
وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة كعدد من افراد من نوع واحد
ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقايق كانسان وفرس وحجر داخلة
في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بحيث
ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل المذكورين في تعريف الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اي
تقابل السلب والايجاب فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات
بالذات لا بالعرض كما ذكروه لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر
لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم
مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في
العبارة مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتاتى
في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع
عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما لها ثم قال
ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم
بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزء لها الا
بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة
وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر
بين الكثرة والوحدة التي هي جزء منها فهو تقابل بالعرض

بين ماهية فاعله فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزء منها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان
اعتبر بين الكثرة والوحدة التي يطراء على موضوع الكثرة فيبطلها وينفيها كالمياه المتعددة اذا صبّت
في جرّة او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صُبّ في اوان
متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشأن الوحدة
والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت لا ينفي الكثرة بالذات بل يبطل
الوحدات المتقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضدان يبطل ضده
بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المتقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء
هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم
مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور
ههنا محال كالمتصور ويبقى ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا جمعت
اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها
وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت
تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع
ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان
الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات
فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام
فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما
تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا ان بين مفهومي تعريفهما تقابل بالذات
او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احديهما على الاخرى المبطلة اياها
تقابل التضاد ايضا باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا فرادهما
والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة
منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة
الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف
مع ان الوحدة والكثرة متباعدان جدا ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع
ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست متقومة لها ولا نشترط اتحاد موضوع الضدين الوحدة الشخصية
ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما متقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود
بان ذلك الجزم منشأ انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف
بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل
الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق

٨٨

المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها
كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية
والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها
في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصيتها كونها كثرة مخصوصة هي مبدأ لوازمها **وتقوم كل عدد** من انواع
الاعداد **بوحداته** التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها
جزء سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري
كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المخصوص منشأ
الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها
لا الاعداد اي ليس تقوم كل عدد بالاعداد **التي فيه فالعشرة** مثلا **مجموع وحدات بلغ عددها ذلك المذكور**
الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة **وقال ارسطو انها** اي العشرة
ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منه **لامكان تصور**
العشرة بكنهها **مع الغفلة عن هذه الاعداد** فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد
داخلا في حقيقتها **بل هي عشرة مرة واحدة** وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان
تركبت من بعضها لزم الترجيح من غير مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي
له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها
مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلت القدر المشترك
بينها الذي هو حقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينتقض الدليل
بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال
تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصل العشرة لم يكن
لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول

المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو اي الواحد **اما ان لا ينقسم** الى جزئيات بان
يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين **وهو الواحد بالشخص او ينقسم** الى جزئيات بان لا يمنع
تصوره من الشركة **وهو غيره** اي غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص **وانه** اي الواحد
لا بالشخص **كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه** وكثير من وجه آخر **اما الواحد بالشخص فان لم يقبل**
القسمة الى الاجزاء اصلا **فهو الواحد الحقيقي وهو** اي الواحد الحقيقي **ان لم يكن له مفهوم سوى**
انه لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم الانقسام **فالوحدة** الشخصية **وان كان** له مفهوم سوى ذلك **فاما**
ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية **وهو النقطة** المشخصة **او لا** يكون ذا وضع **وهو المفارق**
المشخص **وان قبل** الواحد بالشخص **القسمة فاما** ان ينقسم **الى اجزاء** مقدارية **متشابهة** في الحقيقة

وهو الواحد بالاتصال فان كان قبول القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل
للقسمة الوهمية على راى من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد
بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل ما حقيقة على راى نفاة الجزء واما حسا على راى مثبتيه
بل يقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل في المقدار او محل المقدار حلول
سريان عندهم حيث يعم الامور او سقيسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقايق وهو الواحد
بالاجتماع كالشجر الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم
البسيط كالماء على القول بالجزء فان الاجزاء وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة
الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزي
كان هناك ماآن متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اى بالمحل عند من يقول بالمادة
فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض وتحل في مادة واحدة بخلاف
اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتحاد والاتصال واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال
بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي
انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها
ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء
متشابهة او متخالفة واته اى الواحد بالاتصال يقال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك بينهما
كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الاخر وهو على
انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة
الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة
الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة عنها وحينئذ فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع
كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع او جزؤها
فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان
بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرا
دها والا وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى افراده واما عارض
اى تكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض
وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب
واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع
لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كان جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن
والثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما او لا اى لا يكون جهة الوحدة
ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا لها وذلك بان لا يكون محمولة عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى
البدن هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره

والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف
فيها دون غيرها من المداين فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما
ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت
الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن
والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقوم
لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبرت اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك
اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد
بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم ايها اى الاقسام
اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى
من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء تمام ماهيته مقول عليه في جواب ما هو
بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد
بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساما اصلا لا الى الاجزاء المقدارية ولا الى غيرها محمولة
كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام
الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية
الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة
في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقايق
مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب حينئذ اشتراكها اى اشتراك الوحدات
في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال فمنها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على
ما قيل ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز
الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها
ما هو زائد على ماهية الوحدة كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة
فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزؤها اى يجوز كونها جزءا منها وكذلك
ساير الاحكام فيقال مثلا كونها جوهرا في بعض آخر فتنبه له اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات
في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة المقصد السادس الوحدة تتنوع انواعا بحسب
ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فاذا قيل
هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين تساويا في الوضع
بالقياس الى ثالث وفي الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف الاخر وفي النسبة
مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر المقصد السابع الاثنان هما الغيران اى الاثنينية
يستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين

المقصد السادس

المقصد السابع

اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين غيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيها ولابد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين فان قلت اليس قد تقرر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هي عليه ولابد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا ثبوت لها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اي المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافي العدم فغير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس لي على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نم الحكم بلزومها واما تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كان الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما امتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها وارد عليهم المتضايفان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر في الحيز

ايضا اذ ليسا بمتحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه لا يقال في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وح فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا في دخولهما في الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جائز انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردودا بما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم نعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال نتعقل الباري معدوما او متحيزا بدون ان نتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان نتعقل وجود كل منهما بدون الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين هو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي فقولك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى آخر اما عين واما غير ولا شك انه لا يمتنع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء باي اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا بحتا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى

للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوى وان مرادهم بما ذكروه انه لا بد بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهومًا ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في الحمل على ما مر في تحقيق معناه ولما لم يكونوا اى المشايخ قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير من الصفة والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهنى ثم المعلوم المحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التى لا اشعار لها بالوجود الذى اختلف فيه وهذا كلام لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اورده في تمثيلاتهم وفي صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبًا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما يكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت متغايرة للذات والله اعلم

المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئًا آخر بطريق الاستحالة اعنى التغير والانتقال دفعيًا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التى للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هى البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينًا والخشب سريرًا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقى للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئًا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وانما كان هذا مفهومًا حقيقيا لانه المتبادر منه عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقى على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد عمرًا وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلًا قبله والثانى ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصًا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلًا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقى باطل بالضرورة واليه اشار بقوله بهذا اى عدم اتحاد الاثنين حكم ضرورى يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغى فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله يعنى

ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزاد توضيحه بنوع تنبيه فنقول ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة والا كان موجودًا ومعدومًا معًا وان وجدا اى بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض بهذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذى هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلب نظرى فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اى لا نم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدًا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودًا متحدًا بالموجود الآخر وهو ممنوع

المقصد التاسع الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان احدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التى يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها اى يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعًا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لانه امر ذاتى ليس لمعنى زائد يعنى ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتى الاحوال منا كالقاضي فقيه اى في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد اذ قال تارة انه اى التماثل زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ومنع في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير اى بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا

التماثل سوقوفا على وجود الغير تحقيقا او تقديره فلا يفرقهم من الناس من سع التماثل لان الشيئين
ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلاً عن التماثل او اختلفا من وجه من الوجوه
فلا تماثل فلا يكون الاثنين عنده ثلثة والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية
مع الاشتراك في جميع صفات النفس قالت المعتزلة اى اكثرهم المثلان هما المشتركان في اخص
وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص دون الاعم فمحال لامتناع تحقق الاخص بدون
الاعم والا وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا فما ذكرناه في التعريف من الجمع
المحلى باللام اصرح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان
لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل
وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو
الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفهما اعنى السوادية وتماثل
البياضين معللا باخص وصفهما اعنى البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل
بهما التماثل الذى هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا
كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المعلل
بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقايلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه ايضا وايضا فالتماثل للمثلين
اما واجب فلا يعلل التماثل حينئذ على رايهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن
ثمة قالوا لما كان عالميته تعالى واجبة لذاته امتنع ان يكون معللا بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك
في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر او لا يكون واجبا
للمثلين فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان تثبت لهما التماثل فيكونا
متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة المثلان هما
المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات
السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية
واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية
كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل
في تلك الصفة وحينئذ يلتزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية قلت فيلزم ان يكون
الباري مماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا وثانيها
اى ثاني الاقسام الثلاثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
واحدة فمعنيان اى قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اى عرضين ويخرج
لذلك ويخرج الجسم والعرض وهو ظاهر ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم القايم بغيره كصفاته
تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد في شيء منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد و
الحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين

العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما
لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان
امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية يستلزم القدرة المضادة للعجز
لكونهما متنافيين لذاتيهما وقولنا من جهة يخرج الصغر والكبر والقرب والبعد من الامور الاضافية
هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان
يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة
عند المتكلمين فيكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعنى من جهة واحدة
وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه ان يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه
واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور
اعتبارية فكيف يجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل
اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل
دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجنا ها لان العقل لا يوجب تضادا
في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانها صفات
اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا
معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستانفا فقال
اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات
والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين
ماخوذ في حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التاثيرات فان مقولة الفعل لا وجود
لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين
فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذف هذا واما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه
في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا
العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء بجزء آخر
من القلب والا اتصف الجملة بهما اى انه لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر
اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم
والجهل والقدرة وغيرها اذا قام بجزء من شيء يثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة
اى لمجموع ذلك الشيء عندهم بل زادوا عليه اى على عدم اشتراط المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل
اذ قالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهته وهما صفتان حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته لامتناع
قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع
اجتماع حكميهما في ذاته اعنى كونه مريدا وكارها معا للشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى
عن محلها وان المعنى اى العرض لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين

عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان
يكون العلم القايم بجزء و الجهل القايم بجزء آخر يمتنع الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب
الغنية انه اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علتم ذلك بالتضاد بينهما السنتم قلتم
يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين
من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اى ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير
الاولين اى غير المثلين والضدين فرسمه اى رسم الثالث ان يقال المتخالفان موجودان
لا يشتركان في صفة النفس اى في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان ولا يمتنع اجتماعهما
لذاتيهما في محل من جهة فخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما
حينئذ ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميعها فيخرج المثلان ويكون
الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور
في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه
وذلك لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا ينافي الاشتراك
بين المتخالفين وان كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين
جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية
فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر
وهل يسميان اي هل يسمى المتخالفان المشاركان في بعض الصفات النفسية او غيرها مثلين
باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية او غيرها لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد
الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والنزاع في اطلاق الاسم قال القاضي
والقلانسي من الاشاعرة لا مانع من ذلك في الحدوث معنى ولفظا اذ لم يعتبروا التماثل في غير ما وقع
فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان اى في الحدوث وعليه
اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف
القائل بالاشتراك في صفة اثبات فان الله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اى بحسب المعنى
والنزاع في الاطلاق اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى ومأخذه اى مأخذ الاطلاق
السمع عند من يجعل اسماء الله توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى
وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما ترى مدفوع عنه
بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف في الغيرية عايد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات اى
صفات الله القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات
كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارات الكتاب
ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة
نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فبالاولى

ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين المقصد
العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من
المتخالفين والمتضادين كما انقسم على راى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب
عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما نوهم
بل لما سيأتي واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا
كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع اجتماع
لذاتيهما الا ترى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان
لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة واتفقوا على
جواز اجتماعهما الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان في محل لنا في اثبات امتناع
الاجتماع مسالك اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض
ايضا لان الذات اعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا
فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز
بينهما حينئذ فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية الثاني الالزام في العلمين النظريين اى لو
جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري
بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث انه
اى الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل
جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اى اتصاف
ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر ذاته اى ذات
الضد ضد ايضا له اى للمثل الباقي فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده هف الرابع لو جاز
اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القايم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها
اى في هذه المسالك كلها نظر اما الاول فمنظور فيه اذ عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير
ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي
الذي هو المدعى اعنى قولنا لا يجوز اجتماع مثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع
هذين المثلين اعنى العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعنى
قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا بمستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما
مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو
اى خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما
ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه
واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين

قسما من المتضادين لا دخولهما في حدهما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثلاثية

مطلقا

اصلا

فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين
قطعًا ولا حاجة بنا اليه وقوعه قلت لا نم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقي
والرابع ايضا منظور فيه للالتزام اى بلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا
لهم اى للمعتزلة فى اثبات جواز الاجتماع الجسم ينغمس فى الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم
حلوكة وليس ذلك الاختلاف فى لونه بحسب تكرر الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه
فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب
ان كل واحد منها اى من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر فى الشدة والضعف ويتوارد هذه
الالوان على الجسم بدلا وبالثانى يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعهما فى ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر
اشد من المتقدم فى السوادية يوهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين المقصد الحادى عشر قال
الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان فى زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن
قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة
وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعًا لتوهم التجوز فى الاجتماع فى ذات واحدة لان اجتماع
المتقابلين فى زمان واحد فى ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القيد الاخير اعنى وحدة الجهة لادخال المتضايفين
كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اى احد المتقابلين سلبًا للآخر او يكون
والاول من هذين ينقسم الى قسمين لانه اما ان يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وسيأتى
بيان احوالهما فى آخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فنعرفهما انهما متقابلان ليس
احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين
وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان
متباعدان فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض
ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر
فى تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهوري الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر
الحقيقى وجب جعل المتعاندين قسما خامسا قالوا اى الحكماء وقد يلزم احدهما اى احد المتضادين
المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا للجسم فانه
لا يخلو عنهما معًا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معًا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا
اما مع اتصافه اى المحل بوسط بين المتضادين ويعبر عنه عن ذلك الوسط اما باسم وجودى كالفاتر
المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال
لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف
فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة او دونه اى دون الاتصاف
بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما
من الالوان وايضا قد يمكن تعاقبهما اى تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما معًا بل بعدم احدهما

بالمزاء المتوسط

ابوجد

ويوجد الآخر فيه فى آن واحد او لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة
فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد
لا يكون الا بين انواع جنس واحد اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت
جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد فى غير الانواع الا بين الانواع الاخيرة
المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب
وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض
قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد
بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شئ من الشر والخير
ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملايما والشرية عن كونه منافرا وقد يعقل الاشياء
التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا فليسا جنسين لما تحتهما و
ظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة
فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كل
واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هى كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما
اذ ليست احدهما فى غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر فى الملخص فان اردت
تطبيق ما فى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثانى الذى اشار الى جوابه
بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذى اشار الى جوابه
الاول من جوابى الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة و
الرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة
فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض اى بين
الاربعة امور عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشئ خيرا ضد لكونه شرا
كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل من الضدين
منها تحت جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان
هما التهور والجبن بل لا تضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة و
البلادة كل ذلك الذى ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم يكن انواعا اخيرة
تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقى لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال
الموجودات دون البرهان القطعى والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضايفين على تعريف
وجعوهما داخلان فى الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء فتنبه وكذا الحال
فى المتماثلين والثانى وهو ان يكون احد المتقابلين سلبًا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر
فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له اى قبول ذلك القابل للامر الوجودى فى
ذلك الوقت كالكوسج فانه يعنى كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شأنه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا الا الامرد

اى عند الحكماء

ارد ان اتصافه مالا اسلى

اى يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذى ليس من شأنه اللحية فى ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران
وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد
فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية
للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق اذ
ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه او جنسه مطلقا اذا لم يجعل الجوهر جنسا فهو العدم
والملكة الحقيقيان فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهورى منهما على عكس الحقيقى والمشهورى من المتضايفين
وان لم يعتبر ذلك الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودى فسلب وايجاب كالانسان
واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء كل اثنين اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان و
ان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامرين واعتبر
بعضهم فى تعريفهما الموضوع بدل الذات و ارادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان
لا تضاد فى الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية
للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب
الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس
فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل
واحد على قياس البصر والعمى الثانى المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب اعترض عليه
اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف
لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف
اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو
البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك
بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم
العمى فى نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس
داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودى
واجيب بان المتقابلين منتسبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان
فى المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام فى وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود
الحركة للجسم وانتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما
سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودى ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل
مثل العمى واللاعمى فى القسم الثانى اعنى ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون
من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم

مع وجود الملزوم فقد دخل فى قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين الثالث
المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج منتسبا
الى محل واحد فى زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران
امران موجودان فى الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار
وجودهما فى الخارج فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات
فى الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما فى الخارج
والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعنى الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا
الوجود فى المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان ان
اوردا على النسبة التى هى عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا فى الخارج اصلا لان ثبوت
النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا فى العقل كان
كل منهما عقدا اى اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان فى الذهن وهو وجود حقيقى او فى القول اذا
عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازى وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى
القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا
لذلك الصدق وحينئذ اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما فى المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية
فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين
واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبته بالصدق على شئ يكون مفهوم اللافرس حينئذ
هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب فى الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب
الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر
اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما
الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان فى انفسهما غاية التباعد ومتدافعان
فى الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد عرفت ان المعتبر فى
المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل بينهما
قلت ننقل الكلام الى مفهومى البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل
خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب
والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر خاتمة للمقصد
الحادى عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لامتناع الاجتماع بينهما بالنظر الى
ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما ثبت فيها التقابل لان كل واحد منها مستلزم لسلب الآخر ولولاه
اى لولا استلزام كل منها لسلب الآخر لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك اى استلزام كل
منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا
فالتنافى بين السلب والايجاب بالذات وفى ساير الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافى الذاتى

اقوى وايضا فالخير فيه انه ليس بشر وهو اى نفى الشر عن الخير امر عارض له خارج عن ماهيته
الخير وفيه انه خير وهو ذاتى للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينفى عنه عارضا له وهو
نفى الشر عنه وكونه ليس خيرا ينفى عنه الذاتى الذى هو الخير والنافى للذاتى اقوى فى النفى
وامتناع الاجتماع من النافى للعرضى فهو اى تقابل السلب والايجاب اقوى التقابلات
وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ فيهما اى فى المتضادين مع السلب الضمنى امر آخر وهو غاية
الخلاف المعتبرة فى التضاد الحقيقى المرصد الخامس فى العلة والمعلول لما كانت العلية
والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب
اوردهما مباحثهما فى الامور العامة وفيه مقاصد عشرة الاول تصور احتياج الشئ
الى غيره ضرورى حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن
امور والتصور السابق على التصديق الضرورى مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه
فى وجود شئ يسمى علة له وذلك الشئ المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيجئ واما
ناقصة والناقصة اما جزء الشئ الذى هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشئ
بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل فى الخشب مع ان السيف
ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل
السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة فى الخشب عين تلك الصورة بل نوعا آخر من نوعها
وان كان الشئ به بالقوة كالخشب له للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية
والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء
الاعراض التى يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اى للمادة اسماء متعددة
باعتبارات مختلفة فمادة وطينة اذ يتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من
جهة استعدادها للصورة عنصر اذ منها يبتدئ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهى
التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر وهاتان اى
الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان فى قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه
عليهما فيختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما فى علة الوجود
والثانى اعنى ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشئ كالنجار له اى للسرير وهو الفاعل والمؤثر
واما ما لاجله الشئ كالجلوس عليه له وهو الغاية اى العلة الغائية وهاتان العلتان اعنى الفاعل
والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان وهما المادة
والصورة لا توجدان الا للمركب وهو ظاهر والغاية لا يكون الا لفاعل بالاختيار فان
الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل
الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود
للفاعل والغاية معلولة فى الخارج وان كانت علة فى الذهن فان الجلوس على السرير مثلا

معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله فى الذهن فلها اى للغاية
علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شئ واحد لكن باعتبار وجوديها الذهنى والخارجى
ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشئ فى ماهيته ووجوده او فى وجوده فقط علة تامة وفى لفظ الجميع
نوع اشعار بوجوب التركيب فى العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله وانها اى العلة
التامة قد يكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذى صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك
شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر فى جانب المعلول ومن تتمته
فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته او مع الغاية كما فى البسيط الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة
من الاربعة المذكورة كما فى المركب الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من ثلث منها كما فى المركب الصادر
عن الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة
عنه واما التقدم الزمانى فيجوز الا فى العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة
على تقدير تركبها من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها متقدم فيتقدم بمعنى تقدم كل واحد
من اجزائها عليه مما لا اشكال فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية
والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اى تقدم الماهية على نفسها
فضلا عنها اى عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل
ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما
ذاتيا لان التغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل لا يجرى ههنا نفعا بخلافه فى باب
التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا
كانت العلة التامة هى الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان قيل
قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده
وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجة منحصرة فى الفاعل والغاية قلنا انه جزء
للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا
باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة
الى افراده بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند
حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها
من تتمة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل والقابل اذا جعل
مما يحتاج اليه الشئ فى وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة الشاهدة
بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له فى نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف
يكون مبدءا لوجود الغير نعم انه اى عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودى كعدم
الباب المانع للدخول فانه اى عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن
النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مباينة يمكن

تحرك المستضيء فيه اى فى الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط الا انه لما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر فى علة الوجود الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما فى المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اى ذلك العدمي موثر فى الوجود ومعتبر فى علته وليس كذلك فظاهر ان الامور الداخلة فى العلة التامة كلها وجودية فيكون هى ايضا موجودة لوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم موثرا فى الوجود مفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف التاثير فى الوجود على امر عدمي كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجب ان يكون مدخل الشيء فى وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدم الطاري على وجوده فانّى يكون ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان ما له مدخل فى وجوده لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل بوجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان الموثر فى الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال بديهة قلت ليس معنى كونه جزءا له انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل فى عدله وهذا المقدار كاف فى الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه موثر ان اراد به سبق التاثير الحقيقي فباطل وان اراد به سبق التاثير بمعنى المدخلية فى الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع للاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيهما لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة فى كونهما محلا قابلا فجعل فى عدلها ولم يعد قسما برأسه وكان تعرف فى تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء فى وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدهما واما غير محل له فاما منه الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة المقصد الثالث **الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل** الواحد بالشخص **بمستقلتين** اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان **لكان محتاجا اليهما** الى كل واحدة منهما **للعلية** اى لكون كل واحدة علة له فان المعلول يحتاج الى علته البتة **مستغنيا عنهما** عن كل واحدة منهما **اذ بالنظر الى كل واحد منهما** اى كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية **يوجد** ذلك المعلول الشخصي

٩٧

ولو لم يوجد الامر الآخر اذ الفرض ان كل واحد مستقل **وهو** اى جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر **حقيقة الاستغناء** اى استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون هو زمانا واحدا محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج اليها لا يقال منشاء الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشاء عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر فى وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا محال واما توارديهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل بالاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على البدل محال مطلقا لانه اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما نظن من ان اصل الحارة والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته به دورا **الوجه الثاني اما ان يكون لكل واحد منهما اثر** اى تاثير **فكل** اي كل واحد منهما **جزء العلة** لان المستقل بالتاثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزء منها وهو خلاف المفروض **او لاحدهما** فقط اثر **فهي العلة** دون الاخرى **او لا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة** وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتاثير كل واحدة عن تاثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول **فتامل وجوزه** اى تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين **بعض المعتزلة كجوهر** فرد **ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية فى القوة والسرعة** وحينئذ لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية لا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة

الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان نوع الحركة مستندة الى مجموعهما
معًا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطًا بانفراده عن الآخر
ولا يجد ورية ذلك **واما المثلان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله** اى تعليل الواحد بالنوع **بمستقلتين**
على معنى ان فردًا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردًا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة
اخرى مستقلة ايضا لا على ان الطبيعة النوعية يوجد بنفسها لا فى ضمن فرد او عن علل متعددة اذ ليس فى الاعيان
الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة **كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد**
فان نوعى المعروضين وان كانا متخالفين فى الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فهما **ثم انه تعلل**
كل من المخالفتين المذكورتين **بمحله** اما وحده او منضمًا الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين
علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح **عند من يقول بان المخالفة** التى هى من الاضافات **امر ثبوتى**
موجود فى الخارج وكذا الحال فى التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة
الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل فى الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه
وايضا فالحرارة نوع واحد ثم تعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت
المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هى هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال
انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة فى تمام الماهية **وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد**
وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم العلم حينئذ بان
العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول
متعددا **فان قيل** المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع **فان**
الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها **الحاجة الى احديهما على التعيين** اى الفردان
المتماثلان منها **بها** اى بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشئ اولازمه يستحيل انفكاكه
عنه **والا** وان لم تقتض الحاجة الى احديهما **استغنت عنهما** اى عن كل واحدة من العلتين **فلا**
يعلل تلك الماهية النوعية **بشئ منها** لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن عنه **قلنا هى** اى تلك
الماهية **تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة** اى يختار ان الماهية لا تحتاج الى
شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هى محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية
معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بان يكون
علة لها فهى مع استغنائها عن خصوصية كل منهما يكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال
المصنف **واعلم ان هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها** مع كونها
محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل
لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة
فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما اى الى شئ منهما بعينه
بل احتياجه الى مفهوم احدهما اى الى علة ما **الذى لا ينافى الاجتماع** وتلخيص النظر انه لما جاز

ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول
الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصى معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا
الى شئ بعينه منهما حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا
الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافى الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما
لا عن مفهوم احدهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد
الشخصى بعلل مستقلة وقد خبط فى تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك
من الحق هنا ثم الصواب فى الجواب ان يقال لا وجود للطبائع فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها
فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة
بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج فى المتماثلين هويتهما المتخالفين
المقصد **الثالث يجوز عندنا** يعنى الاشاعرة **استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد**
بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا **ونحن نقول بان جميع الممكنات** المتكثرة كثرة لا تحصى **مستند**
بلا واسطة **الى الله تعالى** مع كونه منزها عن التركيب **ومنعه** اى منع جواز استناد الآثار
المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط **الحكماء الا بتعدد آلة** كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة
بحسب تعدد الآلات التى هى الاعضاء والقوى الحالة فيها **او بتعدد شرط او قابل** كالعقل الفعال
على رأيهم فان الحوادث فى عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا
واما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب
صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول
فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى
كما هو مذهبهم على ما سيأتى ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية
لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة وقد يتوهم ان
الواحد الحقيقى ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا
جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن فى كون المبدأ موجبا او مختارا لا فى هذه القاعدة
وان فرض ان لا يكون فى المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا **لنا فى اثبات**
الجواز الجوهرية مع كونها حقيقة واحدة **بسيطة علة للتحيز** فى الحيز المطلق **وللقبول الاعراض**
ايضا **فيهما** اى التحيز وقبول الاعراض **اثران لبسيط واحد حقيقى لا يقال احدهما** وهو قبول
الاعراض اثر للجوهر **باعتبار الحال فيه** وهو العرض **والآخر** وهو التحيز اثر له **باعتبار الحيز** الذى
يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط **لانا نقول** ليس كلامنا فى كونه محلا للعرض بالفعل وكونه
حاصلا فى الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم **بل الكلام فى**
قابليته لهما وهو اى كونه قابلا لهما **من عوارض ذاته** المعللة بها **والجواب انه لا يتم** هذا الاستدلال
الا بيان **بساطة العلة** التى هى الجوهرية ولا يمكن اخذه الزاميا لان الجوهر عندهم

انقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا
وجود عندهم للجوهر الفرد وبان كون الامرين اى القابليتين اللتين هما الاثران
وجوديتين قيل ويمكن اخذه الزاويا لانهما من النسب والاضافات التى لا وجود لها عند المتكلمين
بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الآلة والشرط فى صدور القابليتين عند الجوهرية و
هو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلثة اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقى مصدرًا لأ
ولب مثلا لكان أ غير مصدرية ب لامكان تعقل كل منها بدون الاخرى فان دخل فيه اى
فى الواحد الحقيقى هما اى هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب فى الواحد الحقيقى هف
والا وان لم يدخل هذان ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقى مصدرًا لمصدريتهما اى لمصدريتى
آ و ب كما كان مصدرًا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو
وحده مصدرًا لآ و ب والمقدر خلافه وحينئذ عاد الكلام فيهما اى فى المصدريتين فنقول كونه
مصدرًا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرًا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه
او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرًا لهما ايضا ولزم التسلسل فى المصدريات وقد يقرر
هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومى مصدريته آ ومصدريته ب نفس الواحد
الحقيقى كان الامر البسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الاخر
عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معًا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل
فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل فالاقسام ستة والكل محال
الوجه الثانى انا لما راينا الماء توجب البرودة والنار توجب التسخين قطعنا بان طبيعة
النار غير طبيعة الماء ضرورة اى قطعًا يقينيا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر
وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز فى العقول ان اختلاف الاثر و
تعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول
تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه
الثالث انه لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لاثرين كآ و ب مثلا لكان مصدرًا لآ وعلما ليس آ لان
ب ليس آ ولكان ايضا مصدرًا لب ولما ليس ب وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية
امر اعتبارى اى نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقى الا ان المصدرية لكونها
من الامور الاضافية التى لا وجود لها فى الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرًا
لها لان المحتاج الى الموجد ما له وجود وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى تتسلسل
المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع فان قيل
لا شك ان العلة الموجبة يجب ان يكون موصوفة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها
خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لما المعلول
معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففى كل صدور لا بد ان يكون

للصدور قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية
هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافى الذى يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متاخر عنهما
فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب
ذات الفاعل فان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ
ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شئ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون
علة لشئ منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير فى ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور
هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا
قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى
الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة
متشاركة فى جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية
مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة
بل له ارادة يتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح
ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثانى ان الاستدلال على تغاير طبيعتى
النار والماء انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما راينا نارًا ولا برد معها كما كان
مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما مختلفان
اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعلقة بلا تخلف لم يمكن لنا
الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب
عن الثالث لا نم ان صدور آ وصدور لا آ متناقضان فان نقيض صدور آ هو لا صدور
آ واما صدور لا آ اعنى صدور ب فلا يناقضه فان قيل التناقض لازم لان الجهة التى
هى مصدر لا آ ان كانت مصدرًا لغير آ صدق ان هذه الجهة ليست مصدرًا لآ لان الموجبة
المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لآ وغير مصدر لآ وهما
متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا ذكره
بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لآ وان كان موجبة محصلة لكن قولنا هذه
الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى تستلزم سالبة محصلة هى نقيض لتلك
الموجبة المحصلة بل هى ايضا موجبة محصلة المحمول لكن المحمول متعلق معدول نعم قولنا هذه
الجهة غير مصدر لآ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين
لا ستره به قال الكاتبى فى شرح الملخص اذا صدر عنه الباء الذى هو غير آ من تلك الجهة
صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق ح انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة
وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب تم

قال جوابه لانم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه ا بل اللازم حينئذ انه صدر عنه
ما ليس ا او انه سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان وان قيدت
احدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازى في المباحث المشرقية والعجب ممن يفنى عمره
في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها
حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان المقصد الرابع قال الحكماء البسيط الحقيقي
الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب لا يكون قابلا وفاعلا اى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له من
جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته و
هي صادرة عنه وقائمة به دلالة وان لم يكن كذلك كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل
معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا وقد عرفت ايضا جوابه مع
ان القبول والفعل بمعنى التاثير ليسا من الموجودات الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبته الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده
لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ جميع ما
يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق لكن بينهما في الوجوب و
الامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور
ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا
فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع
ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين فيجب
النسبة الناشية من جهة ولا يجب النسبة الناشية من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا
في ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة ومنهم من
اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه
لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه اى انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام
المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل وتم الدليل
حينئذ اذ نقول نسبة الفاعل يتعين ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان يكون
كذلك ونقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا يحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل يحتمله فيلزم
ان تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول فيقال جاز
ان تكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى
محتملة له فيكون الجواب الثاني لغوا المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية اى الحالة في الجسم
لا تقوى على افعال غير متناهية لا في المدة اى لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر
عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اى لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها ولا
في العدة اى لا تقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه واما الجسم

لا تناهى القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من
الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان
يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وحينئذ اما ان يعتبر لاتناهيه
الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهيه في النقصان
والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا يقف عند حد فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة ثم
ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامها
مسافة واحدة بحركة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي
زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ
لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المقدار
المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا تكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة وهذا
خلاف لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فينقسم بانقسامها
ويكون مقدارها اعني الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا
مستلزما للمحال الآخر واما اللاتناهي في المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة و
عذاب اهل النار دايمان ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فيكون تلك القوى
موثرة في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهي القوى الجسمانية
في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اى على انتفاء اللاتناهي وامتناعه
فيهما بان قوة النصف اى نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك وانما قلنا
ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالتضعيف لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف و
الجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اى قبول الحركة لانه لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما
وتفاوتهما اى لتفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اى القوة تنقسم بانقسام المحل
فالقابلان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتهما
اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت
المحلين بالتضعيف كان تفاوت القوتين بالتضعيف ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا
كذلك اذ لا تفاوت في الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اى ضعف
الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين
بالتضعيف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضنا بان تفرض قاسرا واحدا
حركهما بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف اعني القوة
الطبيعية العايقة عن قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف
على النصف فلا تفاوت حينئذ في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله المتفاوت

بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول
بالنصف فيكون نسبة الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هذا فان المقدمتان الاولى في الحركة
الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضناهما اى التحريك الطبيعي والقسري من مبداء
واحد اى نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له
قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فيفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما
من مبداء واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة
الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا
فلذلك القاسر ان تحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فيفرض انه حركهما من مبداء واحد فلا شك ان حركة
الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية
فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناه والاكثر الذي
فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا
وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبداء الاقل والاكثر واحدا فتقع الزيادة عليه
اى زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة
حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اى كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه
محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور وكلها ممنوعة الاول ان القوى الجسمانية
موثرة تاثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها
مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم يكن موثرة اصلا لم توصف باللاتناهي في التاثير
ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها موثرة تاثيرا متناهيا ولا ثبوت لهذا المطلوب
الذي دليله ايضا موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة
موثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجسم قوة موثرة حالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين
انعدمت تلك بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان
فرض ان له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة
اذا اقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل
لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث انها اى قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم
لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران
معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم
لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس
المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك
الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان التحريك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا
اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسايط لا تخلو من معاوقات يقتضيها طبايعها

فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة
في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع امكان فرضهما اى فرض
الحركتين من مبداء واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية
وقد يعتد هذا المنع مكابرة الخامس وجود الحركتين الطبيعيتين او القسريتين ليقبلا
الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها
في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن
ليس في الحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد
التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا في جواب دليل
المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا
عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا
عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك
الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل
ازيد من كون نصف القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء
ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجود للقوة بخلاف الحوادث
اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال
اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت
في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر ثم قد يوجد آت اى لا نم ان الحركتين
يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نم انهما يقبلانهما على الوجه الذي
تقع فيه الزيادة والنقصان في الخلال بان يوجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف
في السرعة والبطوء كفلكي القمر وزحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات
اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين توجد ان عندكم غير متناهية
لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطوء
ثم انه اى هذا الدليل بعد توجيه المنوع المذكورة عليه منقوض بالافلاك فان الحركات
الجزئية الصادرة عنها لا يستند الى تعقل كلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى
الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة
وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها
ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمية لها ادراكات جزئية مع تناهيها عندكم
فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رايهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات
الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجوهرية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان
انما قام على ان القوة الجسمية لا تكون موثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور

تلك الاثار وقد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار لا نهاية جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا المقصد السادس الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للاخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فحينئذ نقول معنى التقدم بالعلية والذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم عليه الشيء لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا في اللفظ وان اردت به اي بتقدم العلة على معلوله امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصوره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلية والجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم يوجد غيرها فهذا الترتيب هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمنع عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى متصور ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال وقد يقال اي في ابطال الدور وذكر ان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم حينئذ افتقاره اي افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال والاقوى في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الاخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارته في لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه لان المتبادر منها ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك الا ان يحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد اي على الدليل الاولى والاقوى المتضايفان نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الاخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الاخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المتضايفان وانما لم يردا نقضا على ما ذكره لانهما اعتباريان لا يوجدان موجودين لوجود السبب الذي يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب ومع ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم العلة فان عني بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء التأخر اعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من الشبهة في التقدم اعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة بعينه اذ يصير حاصل الدليل حينئذ ان المفتقر اي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين المردود والمرضي المقصد السابع في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان يقال العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول اي في زمان وجوده والا وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجه فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ لعلها اي العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والاثر وحصول المعلول في الزمان الثاني قلنا الايجاد اي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال اي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فلم فلذلك الغير وهو الايجاب ايجاب آخر وينتقل الكلام الى ايجاب الايجاب ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه اي الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجاب مطلقا سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الفرق بين كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجب العلة فحصل فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب بانه اذا كانت العلة توجب

في الحال وجود المعلول في زمان الحال فحينئذ لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس اى لا ايجاب حال حصول
المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المصنف ولا دوكى
في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في زمان الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة
باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اى ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودهما
ومتعلقا بها اى بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وما حصله
فليس وجوده اى وجود المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اى لا تغاير بينهما
بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار
في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك
حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان ثمة ايجادا حقيقة وليس ثمة حصول
وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اى حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول
وجوده منها هو عين ايجادها اياه او هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد
في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في
الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري فان حصول الوجود
لا يتصور تخلفه عنهما اصلا المقصد الثامن التسلسل محال وهو ان يستند الممكن في وجوده
الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية
لوجوه خمسة الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التى لا يتناهى اذا اخذ من حيث
هو جميعها اى اخذ بحيث لا يدخل فيها اى في جميعها غيرها اى غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شئ منها
فلا شك انه ليس بمعدوم والا فعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه
والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك
الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما فهو موجود اذ
لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء
من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اى ذلك الجميع ممكن لانحصار
الموجود في الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن يحتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة
عن ذلك الجميع اذ الموجد للشئ لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا من اجزائه
والا اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اى تلك
العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء
لو وقع بغيرها اى بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شئ سوى تلك
الاجزاء فلم يكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة
الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة
في السلسلة والا توارد موجدان على معلول واحد شخصى وهو اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة

داخل

داخل في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر
منها الى غير النهاية وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة
فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالا فالتسلسل
محال وههنا اعتراضات آ ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهى وهذا نزاع
لفظى اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله
ولا يخرج عنها شئ منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية ب ان آحاد
الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شئ من الازمنة
والجواب ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول
ج ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا
واحدا ويعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا
ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتبارى يمتنع وجوده
في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثانى اخترنا
ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكون في وجوده نفسه غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثانى علة
للاول والثالث علة للثانى وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع
المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل
الشئ بنفسه على هذا الوجه اعنى ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب
الطبيعى فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك الاشياء معللة بنفسها
على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شئ واحد معين بنفسه والجواب ان المراد
هو المعنى الثانى كما اشار اليه بقوله اى بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد
ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة
كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة
وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة
لجميع كما قال جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التى
هى علة موجدة لجميع الآحاد اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول محال
لان العلة الموجدة لشئ سواء كان ذلك الشئ واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية او غير
متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود
والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما
امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذى نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثانى
مما ينبه على بطلانه فانه باطل بديهة على اى وجه فرض اعنى سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل
الآحاد بالآحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور ثم ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان يكون

موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه
فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذى هو جزؤه فلابد له من
موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثر الشيء والجواب
ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجدة لها مستقلة بالتاثير على معنى انه لا يكون له شريك في التاثير في تلك السلسلة والا كان ذلك
البعض مؤثرا في نفسه لانه ممكن فلابد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك
البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون
في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين
بطلان ما قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة
ولعلة وهكذا الا انه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير
فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة
في العلل لامتنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة الوجه الثاني من وجوه ابطال
التسلسل انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى
غير النهاية جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا
من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى
فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين
اى احدهما على الاخرى من ذلك المبدأ اى من ذلك الجانب الذى لكل واحدة منهما فيه مبدأ فالاول
من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة
كان الناقصة كالزائدة اى مساوية لها في عدة الآحاد هذا خلف وان لم يكن بازاء كل واحد
من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده اى
عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة ينقطع الناقصة بالضرورة فيكون الناقصة
متناهية لانقطاعها والزائدة لا يزيد عليها الا بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه
متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التى فرضنا غير متناهيتين وغير منقطعتين
فيها هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل
لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها
ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد اولا يكون هناك ترتب اصلا
كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل
به على تناهي جميع الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها
مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احدهما تضعيف الواحد مرارا
غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احدهما على الاخرى بان نضع الاول

من الزائدة بازاء الاول من الناقصة

من الناقصة فيعود الكلام الى آخره مع ان مابين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن
هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها
وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات واخواتها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها
في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية
محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور
تحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فيختار انهما
اى الجملتين المفروضتين في الاعداد تنقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق
لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست
الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر او يختار انهما لا ينقطعان
ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف
ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم فيه احد امرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى
في الواقع متناهيا فيه او عدمه اى عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة
والناقصة وكلاهما محال لما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود
ليتناول كل ما له وجود اما معا سواء كان بينها ترتب اولم يكن واما على سبيل التعاقب
اى بلا اجتماع في الوجود فان ترتيبها اى ترتيب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود و
المتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصفت
بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود
بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا فلا يسقط عنهم ذلك النقض وتلخيص ما ذكروه انه اذا كانت
الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء
الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن
موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي
اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض
الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت
الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول
كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة
من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره
بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة
ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع
الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بان تتم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء

لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى لا يتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم

على تقدير كونه حادثا

٤

وبين اعداد الحصى فاىكل نو الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا فى وقوع
كل جزء من احدهما بازاء جزء من الآخر وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك فى التطبيق من
اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين فى تتميم البرهان التطبيقى فلا ينتقض
بالاعداد اصلاً قال المصنف وانت تعلم ان الدليل يعنى برهان التطبيق عام لقيامه وجريانه فى كل
ما ضبطه وجود كما قررناه لكن فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط اعنى المقيد بالاجتماع فى الوجود
مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اى تخلف المدلول عن الدليل فى البعض الاخر اعنى الحوادث
المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضاً الوجه الثالث
ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة فى السلسلة التى فرضت غير متناهية
متناه لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا
بين امرين يحيطان به فيكون الكل اى كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اى الكل لا يزيد على ذلك اى على
الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحدة فى هذا
الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل
لا مزيد فى هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهى الا بواحد وليس
ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون
ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين آ و ج اقل ايضا وما بين آ و د كذلك فاذا اخذ مع الواقع بينه وبين ا لم يزد
على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة د وهذا الحكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل
جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اى مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان
المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول
الذى هو المبدأ داخلا فى ما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت
الفرسخ بما يلى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ
بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهى الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة
والفرق من اوضح تدبر وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسى يحتاج الحدس ليعلم
به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناسية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين
المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فى ما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور
هناك واحدة من العلل الاوقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار ولكن صاحب القوة الحدسية
يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم تتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين
تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة المترتبة
سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجرى فى المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها
بان يجعل اذرعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض الوجه
الرابع لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اى لزاد عدد المعلولية

على عدد العلية والتالى باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو
علة فيها اى فى تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما
قبله من غير عكس كلى فان الاخير معلول وليس بعلة لشئ من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية
ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعنى المعلول الاخير
معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهى بطلان التالى فلان
العلة والمعلول اى العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود
اى اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما
واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة وان لم يجب تساوى العدد فى المتضايفين
المشهورين كاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار فى تسلسل المتضايفات
فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول
فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات
متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما و
بالجملة فان التسلسل فى المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى
وهو باطل الوجه الخامس انا سنبين فى الالهيات انتهاء الكل اى جميع الممكنات الموجودة الى الواجب
لذاته وعنده ينقطع التسلسل لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه
مختص بالتسلسل فى العلل دون المعلولات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب لوجود بطريق لا يحتاج فيه الى
ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو
اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر المقصد التاسع الفرق بين
جزء العلة المؤثرة وشرطها فى التاثير هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب
فانها شرط للاحراق اذ النار لا يؤثر فى الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته
اى ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تاثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه
وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك الشرط فى ذلك اذ قد علمت ان اى عدم المانع كاشف
عن شرط وجودى يتوقف عليه تاثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها فى تجفيف
الثياب وعده اى عد عدم المانع من جملة الشروط التى يتوقف عليها التاثير نوع من التجوز لما عرفت من
ان العدم لا مدخل له اصلا فى الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه
والنسبة حكمه اليه المقصد العاشر بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتى الاحوال وبيان
احكامهما عندهم قال الآمدى ابطال الحال يغنى عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة
بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وفيه اى فى
هذا المقصد مسائل ثمان الاولى فى تعريفهما واقرب ما قيل فيه قول القاضى الباقلانى العلة صفة توجب
لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال وبقاء والصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته

فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصح قولنا
وجد فوجد اى يثبت الامر الذى هو العلة فيثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما
عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام فى محالها وهى عندهم
علل لتلك الاحكام وايجابها اياها مما لا يتوقف على شرط كما سياتى ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة و
المعلول اصلا فان الموجبات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال
منهم يوافقونهم فى هذا قوله لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل اى محل تلك الصفة فلا توجب العلم والقدرة
والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا
اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذى ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذى
توجبه الصفة فى محلها واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع او العلة ما كان
المعلل به معللا وهو اى كون المعلل معللا به قوله اى قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية
لاجل العلم فدوري اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها
فيلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها فى اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار
التعقيب فى تعريفها وان لم توجبه الا فى الوقت الثانى من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا
وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة
وسياتى ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثانى فلانه عرف العلة بالمعلل و
المعلل ومعرفة كل منها موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو ان العلية
القول ايضا ان يقال كان كذا لاجل كذا ليس كذلك معنى العلية وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اى ينقله
من حال الى حال او العلة هى التى تتجدد بها اى بتجددها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها
من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج ايضا عن الاول الصفات الحادثة فى اول زمان
حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو كونه اسود وليس فيه تغيير حكم المحل اذ لا حكم له قبل
ذلك لكونه معدوما ولك ان تاخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول
ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعلل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما
يتجدد من الاحكام بالعلة المسئلة الثانية قال الاكثر من اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اى لا يكون العلة خارجة
عن المحل الذى اوجبت له الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال
فان انكره اى الاستاذ الحال فكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال انكر ايضا البصرية
من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة من محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد
بارادة حادثة لحدوث المرادات قائمة بذاتها لا بذات الله تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة
قيام صفة الشىء بغيره قالت المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط
فى قيامه بمحله الحيوة اذا قامت بجزء من الحى اوجبت للمجموع حكمها فكان المجموع عالما قادرا اذا قام العلم
والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف غيرها اى غير توابع الحيوة كالالوان عند من يثبت لها احكاما

فان كان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا فى الحيوة هل يتعدى حكمها محلها اولا فالحقها الجبائى منهم
بالقسم الثانى وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شىء كان الحى بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشىء فانها اى
الحيوة ليست من توابع الحيوة اى ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهى
كالالوان فى ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذى
هو العالمية لقامت اما بنفسها ويبطله انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه ويبطله ايضا ان
نسبته اى نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء وحينئذ اما ان يوجب العالمية فى جميع المحال
وهو ظاهر الاحالة او توجبها لبعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد
عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن
ذلك غير لازم فى جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا
مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس
يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يلزم اى تعدى الحكم اذا كان محل العلة جزءا لمحل الحكم كما
صورناه فى توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو ليس كذلك فان عمرا ليس جزءا لزيد
حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اى ما ذكرتم تمثيل اى بيان للحكم الذى هو امتناع التعدي فى
مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي ويتضح ذلك بما تمسك به الاستاد وهو انكم جوزتم كون الباري
تعالى علة الفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة توجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا مع عدم
قيامهما به وكذلك نحوه اى نحو ما ذكر فان الارادة والذكر توجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا وكذا الامر
علة لكون الفعل واجبا والنهى علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم فى هذه الامثلة قلنا من قال
منا بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن
قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما ذهبتم
اليه لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بآخر لا يقال هذا اى قيام العلم
بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر تقدير محال لتضادهما اى لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما
اعنى العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا
لانا نقول انه يعنى قيام العلم بجزء والجهل بآخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم و
الجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له فى ذاته قطعا والامتناع لتضاد
حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديتهما الى غير محلهما اى تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون
باعتبار التعدية وثبوتها هو المحال لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته
وايضا ما ذكرتموه انما يتاتى فى العلم والجهل لا فى جميع العلل التى جوزتم تعدية احكامها فنقول القدرة
على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه باخرى منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى الكل
لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبة
الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي

لايقع القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة ضرورى والتمثيل للتوضيح ولم يذكر
المص لانه مر مثله فى بحث الوجود وشرع فى جواب الالزامات التى ذكرها الاستاد بقوله واما الفعل
فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه توجب لمتعلقه حكما والا كان
للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية اذا تعلق العلم به كما اشار اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق
العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرئية وامثالها صفات اعتبارية
المسئلة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم فى بيانه اى بيان كونها وجودية فمنهم من
ادعى الضرورة فان الكلام فى الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لا يكون موجبا له قطعا
بل لابد ان يكون موجب الحكم الثبوتى امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه
الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الآخر فاذا عدما
اى العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع فى ثبوت الصفة العدمية لا فى
سلب الصفة فانا ندعى انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل
لا انه يجوز ان يسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه
من هذا القبيل مع انه غير تام فى نفسه واليه اشار بقوله وايضا فلا نم اجتماع العدميين اى عدم العلم
جهل وعدم الجهل علم وبينهما اى بين العلم والجهل تضاد وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز
ان يكون العالمية معللة بعلم عدمى لجاز ان يكون الجاهلية معللة بجهل عدمى فاذا اجتمع هذان العدميان
فى محل كان عالما جاهلا معا من جهة واحدة قلت لا نم اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون
محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمنا ولكن لا نم امكان اجتماع هذين
العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه الثانى شرط
العلة قيامها بالمحل الذى يوجب له الحكم ولا يتصور فى العدم قيامه بمحل حتى توجب له حكما ثبوتيا قلنا
ان اردت بالقيام اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة
لمحالها فهو النزاع لان معنى كلامكم حينئذ هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم
او اتصافه به يعنى وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذى هو العلة فقد يتصف المحل
الموجود بالعدمى كاتصافه به بالعمى فجاز ان يكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه
الثالث العلة موجبة للحكم واللاايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه وهو اللاايجاب عدمى لصدقه
على المعدومات فاذن لابد ان يكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودى قلنا قد عرفت
ما فيه وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى دون الصدق فان قيل على سبيل
المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول الموجب للعالمية اما وجود العلم
فيكون كل موجود كذلك لاتحاد مسمى الوجود فى الكل هف او العلم مع الوجود فيتركب العلة وهو باطل
لتنافيها القائلين بالحال او العلم الكونه علما وانه حال فليس بموجود فثبت ان العلة قد لا تكون
موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذى هو موجود ولا فرق بينه وبين العلم مع الوجود ويته

وبين كونه علما المسئلة الرابعة العلة العقلية التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية مطردة تستلزم
وجودها وجود حكمها اى كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعنى وجوب الاطراد مما
لا خلاف فيه اصلا بين مثبتى الاحوال ومنعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها اى كلما انتفت العلة
انتفى الحكم ولا خلاف فيه اى فى الانعكاس ووجوبه فى الاحوال الحادثة فانه مهما انتفى العلم والقدرة
عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال واوجبه اى الانعكاس الاصحاب
فى الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا الله عالم
بلا علم وقدرة وتلزمهم احد امرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ
نعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحيوة او لا لا توجب كون محلها عالما او ثبوتها
من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم وعلة مغايرة له جاز ان يكون العالمية
الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند
الخصم واليه اشار بقوله فجاز فى المقارنة فى العلم اى فجاز الثبوت بلا علة فى العالمية المقارنة لوجود العلم
فلا يكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة فى المقارنة ولما كان اللازم من
عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة
فهى غير مطردة ايضا واما قوله وسيأتى تمامه فى بحث الصفات فاشارة الى انهم ذهبوا اليه من ان
الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة او لم يوجد والى جوابه الذى فصله
هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد ومنعكس علة كالمعلول والمتضايفين
وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال
اذا كان المعلول مطردا ومنعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبما ذا امتاز العلة عن غيرها
وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول نميز
العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه
وجد العلم فوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فوجب العلم او
بدليل آخر يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها فى الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة ايجاب
العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا الحكم ضرورى
فانه لا يتصور علم بلا عالمية يعنى انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشئ آخر
اصلا وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط وجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا
بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء
العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء اضداده اى اضداد
العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجود العلم فى نفسه مشروط بهذه الامور والكلام فى شروط
تأثيره وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا ستر به
المسئلة السادسة لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوز بعضهم

وقادر ...

ونعلم بالضرورة ايضا
...

ام معارضة الدلالة بالدلالة
او منع لدلالة الحكم ...

الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذى اشار اليه بقوله واعلم انه ان جاز الانفكاك
بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما حكمان
يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانفكاك وعدم الاطراد
وذلك لانه اذا وجدت تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان
لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت العلة غير مطردة قيل ههنا اشكالان الاول
انه علم واحد وعالمية واحدة متعددة بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض
ولهذا لا يسد احدهما مسد الآخر فهذه العالميات التى لا تتناهى معللة بعلة واحدة هى ذلك العلم
الواحد الثابت له تعالى قلنا التزمه القاضى وقال عالميته تعالى متعلقة بمختلفات وهى مع ذلك
معللة بعلة واحدة ورده الآمدى بان القاضى لما اعترف بان كون الرب عالما بسواد لمحل معين
مخالف لكونه عالما ببياض مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا
واما عدم اطراد تلك العلة واثبت ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة لله تعالى علوما غير متناهية
كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سيأتى من البرهان على
امتناع تعدد علمه تعالى واما نحن فنمنع تعدد العالمية فانما التعدد فى تعلق العلم الواحد او تعلق
العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور فى تعدد التعلقات فى حقه تعالى واما فى
الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم الاشكال الثانى
الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة
شرط لوجود المصحح فهى شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين و
اما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اى بالعالمية الاولى فانهما
متلازمان لا يجوز الانفكاك فى شىء من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا يحكم فيهما اى فى الاحكام
المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الابدليل يدل على احدهما وقال الآمدى الحق التفصيل وهو
انه يجوز الامران فى الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك فى
الاحكام المختلفة الاجناس فى الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما فى الغائب فان كان احكامه
من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما فى الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق
ان عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف فى التعلق والمتعلق فقط
وكذا الحال فى القادرية ونحوها المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول وسواء
لا يثبت ماكان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او على البدل او التركيب
والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر فى ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين
ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان فى محل واحد فلا يكونان موجبين لحكم واحد
فيه او مختلفان فيجوز افتراقهما فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا اطراد
للعلة الثابتة وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية وقد منع جواز الافتراق بين المختلفين فارق الآمدى

والمختلفان لابد ان تختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة
لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل
العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلى ضرورى فان قيل العالمية
معللة على سبيل البدل بعلم الله وبعلمنا وهى حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين الا
بعارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة
وان سلم اختلاف العلمين فى الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما واما على سبيل التركيب
فلان حقيقتهما حالة الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم يؤثرا فى الحكم منفردتين كما
هو المفروض لم يؤثرا فيه مجتمعتين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج
عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضى حينئذ
هو المجموع لا كل واحد فلا يلزم خروج شىء منها عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة
لها احكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدى واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن
هناك اختلاف فى احكامهما المسئلة الثامنة الفرق بين العلة والشرط على راى مثبتى الاحوال
وهو من وجوه تسعة الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا
يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيوة للعلم الثانى العلة وجودية كما مر والشرط
قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضى فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء
اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط فى وجوده عليه لا ما يؤثر
فى وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لابد ان يكون وجوديا
الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد
منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا
للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته يعنى ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة
للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التى هى العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا
للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تعاكس اى لا يكون العلة معلولة لمعلولها
بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا بمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر
قال به القاضى والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم
الشرط على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين
بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دورا معية ولا استحالة فيه
انما المستحيل دور التقدم السادس الشرط قد لا يبقى والمشروط
ود لك اذا توقف المشروط عليه فى ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التأثير فانه
شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهى
ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم فى الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته السابع

الصفة التي تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل الحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات عند منكري الاحوال
وهي لا يعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا يكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا
فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة الثامن الحكم الواجب لم يتفق
على عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه حيا
وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة التاسع العلة مصححة لمعلولها اتفاقا وفي
كون الشرط مصححا للمشروط خلاف قال به القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة
وان لم يكن علة للعلم بل شرطا له لكنه علة في تصحيحه ومؤثر في صحته وموجب لها ومنعه المحققون
لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته على شروط اخر كانتفاء اضداده ووجود محله وحينئذ
فلا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية
على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق

الموقف الثالث

في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة

المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها الصفة الثبوتية
احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني الاشاعرة تنقسم
الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها لكونها جوهرا او موجودا
او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين
واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك
انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على
ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما تعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال
بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفي الصفة
النفسية والمعنوية انما هو على رأي نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون وقال بعض من اصحابنا
كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها
كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال
زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها
فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية
والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات
المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة
فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية
فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي التي تقع بها التماثل بين المتماثلين
والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة

ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية
هي الصفة اللازمة للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة
لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا وداخلا
في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته واتفقوا وفي نسخة المصنف واثبتوا
انها اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي
وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد
على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة
اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم
الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا يثبت حال العدم مع ان المعدوم
الممكن عندهم متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة
التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق لها في حال العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا
تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه
كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها
وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة
اي غير واجبة الحصول لموصوفه عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر من
العبد طاعة او معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك
اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون
امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل واما غيرها اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا
فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية
بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف في تبعية
الاتقان للعلم او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل
له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام
والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان المؤثر
في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم
لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال
بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال
الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الجنس هو مما
يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجبة او هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة
فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة المرصد الاول في الاحكام الكلية الشاملة لجميع الاعراض
وفيه مقاصد الاول في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا هو

المصنف في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة
بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت اي
التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة
لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من
اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات
واما تعريفه عند المعتزلة فالوجود القائم بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي العرض
ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم
بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اي فناء الجوهر فانه عرض عندهم وليس على نعت
وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجواهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا على
اصل من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي الهذيل العلاف للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله
لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض
على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق اي قولنا وجد
كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكلي
في الجزئي وكوجود الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكونه في السعادة
ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول
وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس
شيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته
لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز ان تكون في
في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد
على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات البارئ المقصد
الثاني في اقسامه عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من
الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة و
سائر ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة
في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس
كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة
بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون الى انها غير محسوسة فانا
لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم
ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية

بحسب الوجود يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان
التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان
وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الغير المتناهية وان لم يخرج منها الى الوجود الا
ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظر الى الكل
عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا
ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلانه ليس عدد اولى من عدد فوجب اللاتناهي
كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم والمنع بالجواز لضعف المأخذين ووجه
اي وجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين
القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف
الواحد والالف مرات غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا يرى
انه لا نزاع في ان الاعداد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها
الا ما هو متناه المقصد الثالث في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه اي العرض
منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس
عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر
هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل عن الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا
العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم
بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد
وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة ههنا يعني في حد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء
فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول
القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار
لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان
الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك
مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو
المادة والمقدار معد لها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه
يختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام
واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص
الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعل الكاتبي في شرحه حيث
قال نقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء
ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها
المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث

قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان يلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل
هو شامل للمتصل والمنفصل معًا واليه اشار المصنف بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه يخص
بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما
ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولًا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو
الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيهًا على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح
به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث
ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا يندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود
والاول وهو ما يكون مفهومه معقولًا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول اين وهو
حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا
بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا من
امكنته مثل الدار او البلد او الاقليم او المعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها
يقع في جواب اين هو الثاني متى وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن
كالخسوف الان فانه الحاصلة دفعة مثل الماء والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم و
غير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال بمتى
الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي الثالث الوضع
وهو هيئة تعرض للشيء اي الجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة
وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها
نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران
لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة
بل اكتفى بما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا يتغير
النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس
وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما لجواز
ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا
وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن
اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة تعرض للشيء بسبب
ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد الاخير اخرج انتقال المحيط بانتقال المحاط متاز الملك عن
المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال
المتمكن سواء كان ذلك المحيط امر طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا وسواء كان
محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص
وغيرها الخامس المضاف وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا

بالقياس الى الاول كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها اي البنوة ايضا نسبة
تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن
للتمكن باعتبار الحصول فيه سمي الاين واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل
مضافا لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا
فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان
لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق
بين النسبة التي ليست من المضاف وبين المضاف فاعقله وتحققه في ساير النسب فانه مما قد طوله
فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس ان يفعل وهو التاثير كالمسخن ما دام يسخن فان لم ما دام
يسخن حال غير قارة هي التاثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل فهو يعني انه يفعل غير ما منه
للسخونة اي المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جو
السابع ان ينفعل وهو التاثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حينئذ حالة غير قارة هي التاثر التسخني
الذي هو مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل اذن غير السخونة لبقائها بعده اي بعد التسخن الذي
لا بقاء لمقولة ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب
والقطع المستقر في الخشب وغير استعداده لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله اي قبل
التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل بل في ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان
المقولتان امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال قيل
الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا الاقرب انهما عرضان اذ لا وجود لهما
في الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها اي في التسع على معنى
ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها
المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان كل ما هو جنس عالي للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يرد
اي الوحدة والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس او انواع
فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس
العالية فيها ولم يثبت شيء منها اي من هذه الامور الثلثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا و
ان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرج في مقولة الكيف كما
ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله و
لا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان
الكم بمعنى هو الذي يقبل القسمة الذي يخلو فيهما واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية في
الامور التسعة تشتمل على دعوتين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض
جنس عالي سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقيني وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة
جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون حينئذ عرضا عاما

لا جنسًا ولا كونها اي ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها اجناسًا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها حينئذ جنسًا مفردًا لا عاليا او ان يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الآخر جنسًا متوسطًا ان كان ما تحته اجناسًا او جنسًا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر اى ولم يثبت ايضا الحصر الذى هو المقام الثانى لجواز مقولة اخرى اى جنس عالى للاعراض مغاير التسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه اى العرض ينقسم انقسامًا دايرًا بين النفى والاثبات الى كم وكيف ونسبة كما قرر من ان العرض اما ان يقتضى لذاته القسمة اولا والثانى اما ان يقتضى لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلثة لا يخرج العرض عنها وغيرها الجوهر فانحصر اقسام الموجود الممكن فى الاربع وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء اى لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع او لا يكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه وهى اى هذه النسبة اما الى كم فان كان ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه معًا فان انتقل ذلك الكم القار به اى بانتقال موضوع النسبة فهو الملك والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف لان النسبة حينئذ متكررة واما الى كيف ولا تعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون هو من غيره وهو ان يفعل او يكون هو من غيره وهو ان ينفعل والى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض مما ذكرنا من الاعراض الثلثة فالنسبة الى الجوهر يكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة فى عشر مقولات والاعتراض فى تسع منها والاعتراض على ما ذكر فى هذا الحصر انا لا نم ان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة فقط حتى ينحصر فى الاين والملك بل قد يكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر كالمماسة بين سطحى جسمين والمطابقة التى هى الاتحاد فى الاطراف وايضا فاعتبرت فى الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج كما مر فقد جاء التركيب وانه يوجب كثرة الاقسام اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة وايضا بقى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذى هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه اى انتفاء هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذى هو كم متصل غير قار لا يتعين ان يكون متى اذ لا يجب ان يكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان للحركة التى كان الزمان مقدارها وللجسم الذى هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شئ منهما الى الزمان بحصوله فيه وايضا لا نم ان النسبة الى الكيف لا تعقل الا بان هو من غيره او منه غيره والدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه آخر لم يكن منحصرة فى ان يفعل وان ينفعل على ان انحصار هاتين المقولتين فى النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقول كالحصول فيه اعنى حلول الاعراض فى ذات الجوهر وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه وبالجملة فليس انتفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرانا الموجود فما وجدنا شيئا هو جنس عالى للموجودات الممكنة غير تلك التى ذكرناه كان هذا التقسيم ضايعا ووجب التعويل اولا فى اثباته اى قبل كل شئ على الاستقراء

ولم يتبع مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه اى فيما ذكره تقريبا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشئ عن الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات فى هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال ان العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او تعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم اولا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات التى عدت من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها ليس مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتى الفعل والانفعال اعتباريتان فلا يندرج الحركة فيهما المقصد الرابع فى اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جواهر والقائلون به اى بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالى بشأنهم كابى الهذيل العلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية حادثة لا فى محل وجعل البارى تعالى مريدًا بها اى بتلك الارادة والضرورة كافية لنا فى هذين المقامين فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك فى انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى مريدًا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة المقصد الخامس فى ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ فى حيز بعد ان كان فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى الآخر واما انتقال العرض الذى كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور فى العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما فى المحل الاول او الثانى وكلاهما باطل لان كونه فى المحل الاول استقراره فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى سبب متأخر عن الانتقال اليه واما فى محل آخر يعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض

دفعيا لا تدريجيا فيكون ان مفارقته للحل هو ان مقارنته للحل آخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اى تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه فى شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجح بلا مرجح فهو اى تشخصه للحل فالحاصل فى المحل الثانى هوية اخرى اى شخص آخر غير الشخص الذى كان حاصلا فى المحل الاول لانه لما كان للمحل مدخل فى تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا بتشخصه بل يجب تغايرهما حينئذ فلا يكون الحاصل فى المحل الآخر عين الذى عدم بل شخصا آخر من نوعه والانتقال من محل الى محل آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الآخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم حينئذ انحصار النوع فى الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشئ علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العينى فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات فى افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لا نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرد فى عرض ينحصر نوعه فى شخصه وربما يقال فى اثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود فى الخارج فهو متعين فى نفسه فيلزم حينئذ ان لا يوجد العرض فى الخارج لانتفاء المحل الذى يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل بلا شرط التعين اى الى محل مطلقا غير مقيد بالتعين وهو اعم من المعين الذى قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين فى كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده فى الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين فى المحل الذى يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية المطلقة التى لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة فى الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيلة فى الخارج وجودها وايضا فهو اى ما ذكرتم من الدليل وارد فى الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم يحتاج فى كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثانى باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذى ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض

الكلام

١١٢

الكلام للحس فان رائحة التفاح ينتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى وهو المجاور او المماس شخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل فى التفاح او النار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثانى من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداده بحصول المجاورة او المماسة المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا فى عدم الجواز وجوه والمذكور فى الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا اى كون الشئ موصوفا بالتحيز تبعا لغيره به لا يتصور الا فى المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع فى التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثانى العرض المتقوم لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المتقوم بها الى غير النهاية والا فجميع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا فى محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المتقوم بها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر فى تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه وهما اى هذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شئ بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثانى محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وتحقيقه اى تحقيق ان معنى القيام هذا دون ذاك ان الاول التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا كان الشئ الذى هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه او يتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثانى اوصاف البارى تعالى قائمة به كما ستبينه ان شاء الله تعالى من غير شائبة تحيز فى ذاته وصفاته واما الوجه الثانى فلانه يجوز ان يقوم عرض بعرض ثان وذلك العرض الثانى بآخر مترتبة الى ان ينتهى الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر فى تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له فى تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه فى ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا لآخر اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو اى ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام فى العلم القائم بالعلم كالكلام فى العلم الاول

فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة
والمتضادة فـ احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قايمان بالحركة
القائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته
لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما
اى السرعة والبطوء ليسا عرضين ما يتين للحركة بل هما للسكنات اى السرعة والبطوء لاجل السكنات
المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطوء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه
لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطوء ولا شك انهما بهذين
المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات و
مراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطوء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة
التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقايق واما السرعة والبطوء اللذان توصف بهما الحركات
فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها
الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطوء ولذلك ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة
فيهما بحسب اختلافات المقايسة فانها اى الحركة يكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة
الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطوء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور
الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج اخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان
من مقولة الكيف قايمان بالسطح لانه الذى يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة
والملاسة وان سلم انهما كيفيتان اى لا نسلم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من
النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان ففيامهما بالجسم لا بالسطح المقصد
السابع ذهب الشيخ الاشعرى ومتبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين
فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر
مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذى وجد فيه انما هو للقادر المختار
فانه خصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت
وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء
العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في
وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر
دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء
اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو على الجبائي وابنه وابو الهذيل
الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع
الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الالوان قالوا اى

الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض السيالة يختص امكانه بوقته الذى وجد فيه لا قبله ولا بعده اى لا يمكن
ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص احتج
الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول انها لو بقيت لكانت باقية اى متصفة ببقاء
قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نم ان البقاء عرض بل هو امر اعتبارى
يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض
الثانى يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك اجماعا فلو بقى
العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك محال فبقاء
الاعراض توجب استحالة ما هو جايز اتفاقا فيكون باطلا قلنا يخلقه الله تعالى فيه اى في ذلك المحل
بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروط باعدام
الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد
الاول فيها وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا
فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فما هو جوابكم
فهو جوابنا الوجه الثالث وهو العمدة عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب انها اى الاعراض
لو بقيت في الزمان الثانى من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذى
هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه
فيكون الملزوم الذى هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه
فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره المقتضى لزواله وذلك الغير
اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته اى لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو طريان الضد على محل
العرض او لا يوجبه لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار واما امر عدمي وهو زوال
الشرط وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته
لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن
مفارقته عنه واما زواله بطريان ضده على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه
فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه
لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثانى موقوف على الآخر معلل به
او نقول في ابطال هذا القسم لما كان التنافى من الطرفين فليس الطارى بازالة الباقى اولى من العكس
وهو ان يدفع الباقى الطارى بل الدفع الصادر عن الباقى اهون من الدفع الصادر عن الطاري فيكون
فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع واما زواله بالمعدم المختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له
من اثر يصدر عنه والعدم نفى محض لا يصلح اثر المختار بل ولا الفاعل اصلا او نقول في ابطال
كون زواله للمختار ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان
فليس الفاعل الذى اسند اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله لزوال

شرط ثالث ذلك الشرط ان كان عرضا آخر تسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض الذى هو الشرط فيكون زواله
بزوال شرط الذى هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط البعض وان كان
ذلك الشرط جوهرا والجوهر فى بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر
والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه ولا اعتراض عليه اى على هذا الدليل عنه
ع لانا نختار انه يزول بنفسه قولكم فلا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في
الزمان الثالث والرابع خاصة اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم
مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان
مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل الذى ذكرتموه
وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله
فيه اما الذاته واما لغيره الى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا في
صورة النزاع وايضا قد يزول بضد طارئ على محله وكون حدوثه في ذلك المحل مشروطا بزواله عنه قلنا ان
اوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد
الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط والا اى وان لم توجب في
الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا
للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها
في حيز الجزء الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما وبالجملة
اى سواء جوزنا التعاكس في الاشتراط اولا فهما اى زوال الباقي وطريان الحادث معا في الزمان
وهذه المعية لا تنافي العلية اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا
في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقارنان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل
والحكم بان الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطارئ اقوى لتوجه السبب وبعد الباقي
عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر
للفاعل صادر عنه بل بمجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف في زواله وايضا لا نسلم ان العدم
لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون
بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرط قولكم ان الجوهر
اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور قلنا ممنوع
اي لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا يبقى على التبادل الى ان ينتهي
الى ما لا بدل عنه وعنده يزول يعني ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم
لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة
من الاعراض التى لا تبقى لذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض
المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا

انتهت

انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول
العرض الباقي بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض
المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض
لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا
الدليل في الاجسام فقال ولا اجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا وسيرد عليك
في الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم
من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كان
الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرنا قوله ومنهم اي
ومن طرد هذا الدليل في الاجسام يعلم انه يرد الاجسام نقضا عليه اى على هذا الدليل عند القائلين
ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه اى عن هذا النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول لعرض
يقوم به اى يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند
المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فانه قيل المشهور من المعتزلة البصرية
ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل فيفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه
اجيب بانه جاز ان يخلق اولا في محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود
تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم بالمحل
دون الآخر او بانه قد يزول الجواهر لعرض لا يخلقه الله تعالى فيه عندنا يريد ان ما ذكروا ولا هو طريق
زوال الجواهر على راي المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التى لا يمكن خلو
الجواهر عنها فيزول قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال اذ جوزتم في فناء الجواهر الباقي ذلك
الذى ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجر مثله
في فناء العرض عرض فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر والكرامية من
المتكلمين احتجوا به اى بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد
بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها
قطعا وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع يزداد بها انكشافا
عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان باقية
فانكار بقائها قدح في الضروريات قلنا لا دلالة لها اى للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد
مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب ترى امرا
واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال يتوارد على الاتصال الثاني ان
يقال اذ جوزتم توارد الامثال في الاعراض فليجر مثله في الاجسام فيلزم ان لا يجزم ببقاء الاجسام
وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء
الاجسام لمشاهدة استمرارها حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل

بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه اى لولا بقاء الاجسام لم يتصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف بها واذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اى اعادته بتاويل ان يعاد وهو وجوده فى الوقت الثانى الذى هو بعد وقت عدمه الذى هو عقيب وقت وجوده واذا جاز وجود العرض فى وقتين مع تخلل العدم بينهما فى وقت متوسط بين الوقتين فدونه اى فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ منع اعادة العرض ولا ضير علينا فى ذلك وان سلم ان الاعادة جايزة فقياس بلا جامع اى قياس وجوده فى الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اى اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود فى الوقت الثانى فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول ذلك اعنى الوجود فى الوقتين مع تخلل العدم عندنا جايز وهذا اى الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع فلا يصح قياس الثانى على الاول فى الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضرورى يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضرورى يحكم به العقل بمعونته ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضرورى فالمناقشة فيها لا يجدى طايلا المقصد الثانى العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اى هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القايم بهذا المحل غير السواد القايم بالمحل الآخر جزما يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر ولا فرق بيناى بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد فى آن فى مكانين فكما ان الجزم الثانى بديهى بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله فى محلين لجاز حصول الجسم فى مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على سواء لامكان حلول اعراض متعددة معا فى محل واحد وامتناع اجتماع جسمين فى مكان واحد ويؤيده اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على تشخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضرورى بل هو تاييد له ببيان لميته فان الشئ المعلوم بالبديهة اذا علم لميته اطمأن اليه النفس اكثر وان كان الجزم اليقينى حاصلا بدونه ولم يخالف فيه الا ان قدماء المتكلمين هكذا وقع فى نسخ الكتاب والمشهور فى الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المتضايفان ان قام بكل منهما اضافة على حدة لم يربط بينهما والحق انهما مثلان نقرب هذا من ذلك مخالفة بالشخص لقربه ذاك من هذا وان شاركه فى الحقيقة النوعية وهذه المشاركة اعنى الوحدة النوعية كافية فى الربط بين المتضايفين ولا حاجة فيها الى الوحدة الشخصية

١١٦

وتوضيحه اى توضيح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصى فى المتشابهين المتخالفين من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على ذى مسكة انهما متغايرتان بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجوب الارتباط بها بين المتضايفين اعنى الاب والابن ويلزمهم قيامه اى جواز قيامه باكثر من اثنين اعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما تتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز الاتحاد هاهنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق وقال ابو هاشم التاليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلانه من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر فى الانفكاك الا للتاليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما فى المتجاورات ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك فى العدم المحض فهو يعنى التاليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم التاليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اى لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط لان التاليف لا يعقل فى امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر فهو قايم بهما اى بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتاليف القايم بتلك الاجزاء بل الفاعل المختار الذى الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثانى وهو انه لا يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام التاليف الواحد بثلثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك الثلثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالى باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تاليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذى بين الجزئين غير التاليف الذى بين الثلثة اى يجوز ان يقوم تاليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم بالتاليف آخر بثلثة اجزاء فيكون هذا التاليف القايم بالثلثة مغايرا بالشخص للتاليف الاول القايم بالجزئين وان ماثله فى الحقيقة النوعية والمنتفى عند عدم واحد من الثلثة هو التاليف الثانى القايم بالثلثة دون التاليف الاول القايم بالاثنين فلا يلزم حينئذ انعدام التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه فى جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سياتى واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذى ذكرنا ان بطلانه بديهى وما نقل من ابى هاشم فى التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا فى انقسام التاليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثانى فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة فى وجودية التاليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذى علم بطلانه بديهة المرصد الثانى فى الكم قدمه على ساير المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعنى العدد يعم المقارنات والمجردات واضح وجودا من الاعراض النسبية التى لا تقرر لها فى ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد

تسعة الاول الكم له خواص ثلث يتوصل بها الى معرفة حقيقته الاولى انه يقبل القسمة والقسمة
قد يطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهى فرض شئ غير شئ وقد مران هذا المعنى شامل
للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهى الفصل والفك سواء كان بالقطع او
بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض يعنى ثبوتها بواسطة اقتران
الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم يعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه و
المعنى الثانى لا يقبله الكم المتصل الذى هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له
حقيقة بالضرورة وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار والاول بعينه لانه
متصل واحد فى حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كمان اى مقداران آخران
لم يكونا موجودين بالفعل والا كان فى متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات
الممكنة نعم الكم المتصل الحال فى المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يكن
اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما
والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك
والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد
بها زوال الاتصال الحقيقى فهى كما لا يعرض للكم المتصل لا يعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض
الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض
فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة
لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات فى انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعنى
الانفصال الذاتى فهى عارضة للوحدات بالذات فانها فى ذواتها منفصل بعضها عن بعض
وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعده اما
بالفعل كما فى العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد نعد بعض الاعداد له
بعضها ايضا واما بالتوهم كما فى المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان
يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد انك
اذا اسقطت منه امثاله اى من المعدود امثال العاد فنى المعدود وقد يفسر العد
العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة
على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة ومقابلاها اعنى الزيادة والنقصان فان العقل
اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة
او النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا او لا مقدارا لم يمكنه الحكم بينهما
بقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية وهو اى المذكور الذى هو الخاصة
الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء فى كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض فى ذلك
الكم جزء مفروض فى كم آخر او اكثر او اقل فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة

مقيسا الى الكم الثانى ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة
توجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما
يساويه وهو شئ ويبقى الفصل وهو شئ آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ با
مساواة بعضه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها وبمجرد هذه المساواة كافية فى القسمة
المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة
مجموعه من حيث هو لبعضه الذى يفرضه العقل اولا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكن ان يفرض فيه شيئا
يفرض بعده شئ آخر وبمجرد هذه المساواة كافية فى قبول اللاقسمة الوهمية والظاهر ان ما فى
الكتاب نما هو فى المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو فى المساواة واللامساواة
المقدارية قال الامام الرازى لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا يعرف الا
بانها اتحاد فى الكم فيلزم الدور وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة
واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم
ان العقل يجتهد فى تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا
المحسوس يعنى وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه فى تعريفه لا يقتضى
توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه قد عرفت
وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذى زيد فى مفهوم القسمة الوهمية
كما صرح به فى المباحث المشرقية واشير اليه فى الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار
ذلك القيد وان القسمة الفرضية يتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة
واما توجيه المصنف كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية فليس بشئ اذ قد تبين آنفا
ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام فى كتابه تقريرا واضحا فكيف يتصور
اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع فى نسخة المتن التى بخط المصنف
لفظ المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام فى كتابه فمنهم من لم يتنبه
لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصرت
بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين بل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا
يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابى وابن سينا بانه الذى يمكن ان يوجد فيه شئ
يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة المقصد الثانى فى اقسامه فان
كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان اى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء
وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزء باعتبار آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب
ما يبتدأ منه فرضا وتوضيحه ان الكم هو الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد
مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية
لاحدهما وبداية للآخر او نهاية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم

خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم
فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك
يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم تزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان
الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى
ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس
الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء
المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة والا
وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فانك اذا اخذت من العشرة الى السادس مثلا
انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا منه الا من السادس فلم يكن ثمه امر مشترك بينهما
يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما غير
قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي و
المستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات
اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلث فجسم
تعليمي وهو اتم المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام للكم
المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات
والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء آخر او يؤخذ
من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال
ذاتي فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة
للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اي الكم المنفصل
لا بد ان ينتهي الى وحدات اي الى آحاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس ذاتها اي نفس ذات
تلك الآحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط فهو اي المجتمع من تلك الآحاد الكثرة اي العدد
وان كانت الوحدة عارضة لها اي لتلك الآحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة
بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي عد مقولة من المقولات المقصود
الابعاد الثلثة الجسمية يسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا
المقاطع للاول على زوايا قوايم والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك واعلم انها اي الطول
والعرض والعمق تطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة
اليها اي الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه تبين جميع ذلك ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب
اشتراك اللفظ وليتصور حقايقها اي حقايق معاني هذه الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق
اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط
فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو واحد

الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال لاطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما
بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح
فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوايم كما ذكرناه
وهو ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع
لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو
ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زايد
وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل اي للثخن مقيدا باعتبار
نزوله ويسمى حينئذ الثخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق
البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثل ما يقال
الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول
ايضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها
وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع
الى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للآخذ من صدر الانسان الى الظهر ومن
ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة
للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو
الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات مأخوذة
مع اضافة الى امر آخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان الامتداد مفروضا ثانيا اضافة
له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا
اضافة اليه وقد يعتبر معه اي مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل
مقيسا الى قصير فههنا اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية
بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول اولا نظرا الى ان القصر ايضا
اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية
لكان اظهر او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلث
اضافات اطوليتان وطول اضافة والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس
ما مر وجعلها ثالثة اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد
تؤخذ بان بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ بحيث
يكون من شرط اضافتها الى الشيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل
عند ما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر انه ليس
بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل
ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل مقيسا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض

والاعمق والاكبر فان الاطول بالقياس الى طويل وذلك الشئ طويل بالقياس الى قصير وكذا العمق
في ساير الاقسام المقصد الرابع الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه
واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم انما يحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما
يحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل
الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان
السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية
باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة فما وصفناه
من خواص الكم مما ليس كما بالذات فلا حد من الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور
وجهان من هذه الاربعة كالحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكان
الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالعكس فيعرض لها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول
ويعرض لها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية
المكان ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها محل له او بالعكس فيعرض لها التفاوت بالسرعة والبطء
بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه
الاربعة وجد في الحركة ويقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فيتجزى بتجزيته فهذه اوجه اخر
من تلك الوجوه وجملة الحركة ايضا في كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها
مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما اذا قسمنا الازمان
بالساعات او الاشبار بالاذرع فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا باس بعروض نوع من مقول لنوع آخر
منها كما في الاضافات وقد يكون الشئ كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل
بالذات لما مر من ان اجزاءه يتلاقى على حد مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
فيكون منطبقا بواسطتها على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان
الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا
العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء لمسلكين احدهما انه اي العدد الذي هو الكثرة مركب من
الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من
الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان ان الوحدة لا توجد في الخارج امران الاول لو وجدت
الوحدة فلها وحدة لان كل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة
معا قالوا اي الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر
هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد و
انقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان
ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون الكل والمقدر خلافه وان لم يكن الحال في
شئ من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل وان كان

الحال

١١٩

الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد عرفت بطلانه بداهة
او لا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام يعني انقسام
الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع
المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلوله
غير سرياني فاشار اليه والى جوابه بقوله وقولهم في هذا الذي ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول
في المحل المنقسم حلول السرياني فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لا طائل له ولا فائدة
فيه لانا بينا هنا ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة متصف بجزء منها ولا معنى للسرياني
الا ذلك وفيه بحث لان ذلك الاعتراض انا لا نم انه اذا لم يكن الحال ولا شئ منه في جزء من اجزاء المحل لم
يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شئ من
اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودهما هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم
يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم الذي حلت فيه
وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت الوحدة
التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية
وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له
عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها الملحوظ من حيثية لا مجال فيها للانقسام
ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين انه يدل
ابتداء اي من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية وان لم يكن عدمية بل وجودية
فان قامت والاظهر ان يقال وان قامت اي الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا
بغير الكثير وح فاما ان يقوم بالكثير من حيث هو كثير ويلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير
فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه مهنا
محالا آخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام
بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شئ من الاثنينية بهذا وشئ آخر بذاك لم يكن الاثنينية صفة
واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه او يقوم بالكثير من حيث عرض له امر صار به واحدا فينتقل
الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا لان يحل فيه واحد شخصي فنقول
ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو كثير وانه باطل او من حيث عرض له ما به صار واحدا فيلزم
التسلسل فوجب ان يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد
كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودي بالضرورة
لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو الاتصال والاجتماع وليسا
نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين و
شهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس

الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع
باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امراً اعتبارياً كما صرح به في قوله ولكونه لا ينقسم اذ ليس لم يفرض
فيه شيء غير شيء وانه اعتباري لان العدم مأخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات
فهي تتبعها في الوجود فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت
الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت
الوحدات اموراً معدومة كالوحدات بمعنى الانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا
وح لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل فيه بحث
لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان
لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهي انه
تعالى ان العدد له فرد واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء
ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجرداً
عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس لكان حقاً فانه لا يتجرد عنها قائماً بنفسه واما انه في الموجودات
اعداداً فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف
الى دفع هذه المعارضة بقوله واما انه امراً واحداً يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فان تحصل لم يكن
ذلك الامر واحداً موجوداً بل كان اعتبارياً ضرورة انه لا شيئين لا يقوم بهما امر موجود واحد
بالحقيقة او شيئ زيادة استيقان بما ذكرناه واستعير موجود في الخارج ومعدوم فيه فانهما اثنان
اي الاثنينية قائمة بهما وح فلا يتصور كونها امراً موجوداً اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم بالمعدودات
مجموع فرض والتقاط اي امر فرضي اعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به
فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا ينحل الشبهة وتحقيقها ان
الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العارض لها موجود خارجي فليس مما لا يشكل وكذا
الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني المتقدم السادس انهم اي المتكلمين انكروا الكم المتصل
كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما سيأتي فانه لا اتصال بين الاجزاء
التي يتركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل
التي تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثمة اي في الجسم
اتصالا اي امراً متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تعرض في
الجسم بينها حد مشترك كما في المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يثبت
وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انضمت في سمت واحد حصل منها
امر مستقيم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انضمت في سمتين حصل امر منقسم
في جهتين وتسمى سطحا جوهريا واذا انضمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا
فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود

لعدكم

المقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى
الخواص الثلث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال
والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما
هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت
فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان يقوم به كمية اتصالية
يسمى مقداراً والقسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه فرض جوهر دون جوهر
فان كل واحد منهما شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ولا
علو لعينه للاجزاء اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك
شيء آخر يعد به اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه
بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل انه هناك مقداراً هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد
عاد وحكمه مردود لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك
تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن
الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء في اثباته
بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة تجعل طوله شبراً و
عرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدوراً وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات
متساوية وح فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك
المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يتغير المقدار
فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافها لا يستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة
في جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي مضروب احدهما كمضروب الآخر
واما بالفعل فلا اختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في
الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت
متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح
في اثبات ما هو المطلوب وايضا فالماء اذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد الذي كان لهما وحدث
سطح آخر وهو واحد والشيء الواحد كالماء في كوز اذا قطع بان صب مثلا في كوزين زال عنه
سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار وحدوث
مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين
يعطي الوجود اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين
ليسا محض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الآخر ويعطي التبدل اي توارد المقادير
الجسمية والسطحية على سبيل البدل وبه اي بهذا التبدل تبين انه اي المقدار لا يكون نفس
الاجزاء لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا

السطح

في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وبتركب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل نقول فيما ذكرتم من تواردي المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم ونقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته اي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة باقية محفوظة في الحالين والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره ووجودي ضرورة لما عرفت من ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة والجواب منعه اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى

المقصد السابع انهم اي المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار لوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا اجزاؤه متقدم بعضها على بعض اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان تكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اي الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور بينها تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو اي تقدم الامس على اليوم بالزمان لانحصاره عندكم ايها الحكماء في خمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وانه محال في نفسه بالضرورة ومع ذلك اي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال فمجموع تلك الازمنة التي لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها متقدما على يومها تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان

ويومه

ويومه واقعا في زمان آخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في الزمان لانه زمان من الازمنة المتطابقة والا وان لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا للجملة لخروج بعض الآحاد عنه هف ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءه وانه اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع محال واجيب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان آخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتاخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن المتقدم هناك بزمان زائد على السابق بل زمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها اي لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء لتقدم آخر عارض لشيء آخر والا تسلسل وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي يسميه الزمان فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التقضي والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه يحتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم رتبي لانه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان متاخرا الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود اصلا لانه اي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الآن مترقب واذا كان لا حاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض وانه اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والفروض انها ماضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمن السابق حادثا اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هف وايضا ينقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهى واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني اذ ما من جزء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض انه اي الزمان موجود فيكون حركة مركبة من اجزاء

لا يتجزى لانه اعنى الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذى هو المسافة يكون
مركبا من اجزاء لا يتجزى لانها اى الحركة من عوارضه اى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة
والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض فى احدها جزء لا يفرض بازائه من كل واحد من الاخرين
جزء فاذا تركب احدهما من اجزاء لا يتجزى كان الاخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان الحاضر
موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى وانتم لا تقولون به
اى بتركب الجسم من الاجزاء التى لا يتجزى فيتم ما استدلال عليكم الزاما او يبطله يعنى تركب الجسم
من تلك الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه
الثانى انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد فى الحاضر او فى الماضى او فى المستقبل والكل باطل اجاب
عنه ابن سينا بان قال ان قلتم انه لو وجد الزمان فاما فى الآن اى الحاضر او فى الماضى او فى المستقبل
فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم وانتفاؤه
وهو مشكل لان وجود الشئ فى نفسه مع انه لا يوجد فى الحال ولا فى الماضى ولا فى المستقبل متعذر
بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال فى جواب المستدل ببرهان التطبيق على
امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية جميع الحركات الماضية التى لا يتناهى لا يوجد اصلا
حتى يتصور فيها التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان ذاتا فى الماضى او الحال او المستقبل والكل
باطل فقد حكم هناك بان ما لا يوجد فى شئ من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا قطعا ومنع [illegible] وانه تناقض
صريح فان قلت لا مناقضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد فى شئ
من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضى مثلا فانه عندنا موجود فى حد نفسه وان لم
يكن فى الحال ولا فى الاستقبال وهو ظاهر ولا فى الماضى لاستحالة كون الشئ ظرفا لنفسه ونحوه ان
المكان موجود فى نفسه وان لم يوجد فى شئ من الامكنة بخلاف المكانى فانه اذا لم يوجد فى مكان
لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك
الموجود اما نفس الماضى او الحال او المستقبل والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الاخص
كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم فى عدة امور كل منها اخص منه ولم يوجد شئ منها
اى من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له فى الخارج الا فى ضمن الخاص بالضرورة
والامام الرازى بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه اى نقض الوجه الثانى الدال على عدم
الزمان بالحركة تقريره ان هذا الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة فى اقسام ثلثة الماضى والحاضر
والمستقبل والماضى منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود
لم يكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب
الحركة من اجزاء لا يتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفى الجزء فوجب
ان لا يكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضرورى يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب
عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتى يطلق بمعنيين بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذى يعقل للمتحرك

فيما بين

فيما بين المبداء والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر
المتصل الممتد من المبداء الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا
يتصور له وجود فى الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما يرتسم فى الخيال كما ستطلع عليه و يطلق اخرى
بمعنى الحصول فى الوسط وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبداء
والمنتهى ولا يكون فى حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها
وليست منطبقة عليها بل هى موجودة فى كل واحد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرار
وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة يقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها فى الخيال فظهر
ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها فى الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثانى لانها وان كانت
موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا
ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل اللازم ان يكون فى المسافة حدود مفروضة غير منقسمة فى جهة امتداد
الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب فى الزمان اى لا يجوز ان يقال ان
الزمان ايضا مستمر كالحركة بمعنى التوسط فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان امرا
مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور فى المباحث
المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود فى الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون
فى الوسط والثانى امر متوهم لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط يفعل الحركة بمعنى القطع
كذلك هذا الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية
قال فهذا الذى اثبتنا له الوجود فى الخارج من الزمان هو الذى يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه
لا فرق بين الحركة والزمان فى ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبها من اجزاء لا
يتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التى لا تنقسم ان يجتمع الاجزاء المفروضة فى الحركة الممتدة بعضها
مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذى لا ينقسم اعنى مقدار الحركة الغير المنقسمة ان يجتمع الاجزاء المفروضة
فى الزمان المنقسم الذى هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان فى الآن ولو وجب
ذلك لوجب ان يوجد الحركة فى اول المسافة مع الحركة فى آخرها ثم ان هاهنا بحثا آخر وهو ان الزمان
عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى
هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود
المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها فى الحقيقة فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضى ما كان حاضرا و
المستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان تفرض فى خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق
احديهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان تفرض فى الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من
آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى فيندفع الوجه الثانى بالكلية احتج الحكماء على
وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة فى مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة
اخرى مثلها فى السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا فبين ابتداء

الحركة السريع الاول وانتهايهما امكان اى امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة
الاخرى ان السريع الثانى لما شاركه فى ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض
الف حركة على هذه الحالة وجب تساويها فى مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها فى ذلك اصلا وان ابتداء
احديهما قبل اى قبل الاخرى وانقطعتا معًا او انقطعت احديهما قبل وابتدأتا معًا قطعت
الحركة المتاخرة فى الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة فى الانقطاع على التقدير الثانى مسافة
اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتاخرة فى الابتداء وبين انتهائهما امكان يسع قطع مسافة
اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متاخر عن الجزء الاخر وكذا
بين ابتداء الحركة المتقدمة فى الانقطاع وبين انتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة
المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الاخر ولو اختلفتا
فى السرعة والبطوء واتحدتا فى الاخذ والترك قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة
فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطيئ معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة
معينة فاذن هذه الامور الممتدة التى يسع قطع تلك المسافة اقل امكانات اى امتدادات يقبل التفاوت
بحيث يكون امكان جزء لامكان آخر كما يتين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود
لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وتلخيصه اى تلخيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يحتوها
تفاوت بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت بالمسافة لحصوله اى حصول ذلك التفاوت
مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطيئ مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان فى امر ممتد قطعا
مع تساوى نهاية المسافة وهذا اعنى تساوى المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورًا فى الصور المفروضة
المتقدمة وانتفائه اى انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما فى السريع والبطيئ المفروضين
آخرا وليس ذلك التفاوت ايضا عايدًا الى السرعة والبطوء لاتحاده اى اتحاد ذلك الامر الممتد الذى قد يقع
به التفاوت مع الاختلاف فى السرعة والبطوء كما فى هذه الصورة المذكورة ايضا اعنى السريعة والبطيئة
المفروضتين آخرًا ولاختلافه اى اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد فى السرعة والبطوء كما فى الحركتين اللتين
فرضتا متساويتين فى السرعة ومختلفتين فى الابتداء او الانقطاع ففى الحركة شئ يقبل التفاوت بالزيادة
والنقصان ولا بد فى الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم لما عرفت من ان قبول المساواة والمفاوتة من خواص
الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بهما تبعا له وسياتى فى بيان حقيقته انه كم متصل مقدار للهيئة
غير قارة هى اسرع الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها ومن الحركة
بمعنى القطع لا توجد اتفاقا الا بحسب الوهم والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها فى الخارج كما
نبهنا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التى هى مقدار الحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لاستحالة قيام
الموجود بالموهوم ولانها اعنى هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان نحو قولنا الاعدام العرفية
كما بين يوم طوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام ولا شك
ان ما يمكن عروضه لامر معدوم لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع و

الزمان

والزمان الذى هو مقدارها لا وجود لهما فى الخارج بل انما ارتسمتا فى الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر
معدوم بالضرورة بل من امرين موجودين فى الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم فى الخيال بحيث لو فرض
وجوده فى الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولن يكون
الامتداد العقلى كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر يحصل فى العقل بحسب استمراره و
عدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذا الامتداد الخيالى ظاهرًا فى بادى الرأى و
دالا على ذينك الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اثبتوا معاهما وبحث عن احوالهما التى يتوقف بها
احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان فى حكم الاعيان التى يبحث عن
احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازى على هذا الوجه بانه مبنى على امكان وجود حركتين يبتديان
معا وينتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التى لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان
فيلزم الدور وايضا هو مبنى على صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات
السرعة والبطوء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان
الزمان الماضى قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجبتم عنه بان مجموع الماضى لم يوجد فى وقت من
الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذى جاز نفس
اثباته مع انه ايضا لم يوجد فى وقت من الاوقات وهل هذا الا مناقضة ثم اجاب عن الاولين بان الزمان
ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود
بيان حقيقته المخصوصة اعنى كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا فى ثبوت المعية
والسرعة والبطوء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع
اجزائه موجودا معًا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع
اجزاء الحركة معًا ثم قال لكن يبقى على هذا شئ وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم
عليه يلزم منه القدح فى اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثانى ان الاب متقدم على الابن
ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا
لعدمه الذى يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود
الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافى لا يعقل الا
بين شيئين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن
كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معيته للابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع
معيته له واليه اشار بقوله وقبل لا يكون مع اى ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون فى
تلك الحال متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية امرا زائدا
على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن
مع الاب لانه اى الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطارى عليه بعد وجوده ولا تقدم
للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية تماثلان

العدم المعتبر معه اى مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته
و قد يكون موجبًا لتاخره و بعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا لكان اعتبار العدم
مع الاب موجبًا لتقدمه ابدًا ولا يكون البعدية ايضًا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اي
عن هذا الذى ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اى قبل وجود
الابن كالعدم بعد اى بعد وجوده وليس قبله كبعده اى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون
شئ منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن والبعدية
ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ماخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زايدان
على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية
للابن والاب ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شئ آخر يتصف
بهما لذاته وتلخيصه اى تلخيص الوجه الثانى وتحريره ان ههنا شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته غير
ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شئ لا يمكن ان يصير قبله بعدا ولا بعده
قبلا لان ما يقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التى توصف في المتعارف
بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اى قبل الابن ولا بعد بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية
على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده
فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذى يلحقه القبلية والبعدية لذاته
فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متاخرا لكونه في زمان متاخر ولولا ملاحظة ذلك
اى لولم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان
اعنى جوهرى الاب والابن من حيث مفهوميهما بلا اعتبار امر آخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تاخر
فذلك الامر الذى يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذى يسمى بالزمان اذ لا نعنى بالزمان الا
الامر الذى يكون جزء منه لذاته قبل جزء آخر منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه
بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب
عن الوجه الثانى ان ذلك الذى ذكرتموه اعنى القبلية والبعدية اعتبار عقلى لا وجود له في الخارج
فان عدم الحادث متقدم على وجوده ذلك التقدم الذى ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون التقدم
عارضا للعدم وصفه له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل
يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية
بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه المقصد الثانى في حقيقة الزمان وفيه اى في الزمان
باعتبار تعيين حقيقته مذاهب خمسة احدها ما قال بعض قدماء الفلاسفة انه اى الزمان جوهر لا
عرض مجرد عن المادة لا جسم ولا مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان
الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل
وذلك المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل

اعنى ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك م

عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف واذ قد لزم من
فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب
الوجود لذاته ثبت انه جوهر قايم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة
فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمى دهرا وجوابه اى جواب دليل
هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا الذى استدللتم به على امتناع عدم الزمان وهو طريان العدم عليه
بعد وجوده ولا ينفى عدمه ابدا بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا وابدا
كان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما
يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان
هو العدم الذى يكون بعد وجوده والعدم الذى يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من
العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذى ليس
مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود
لذاته الوجه الثانى من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه
بعد وجوده بعدية لا تجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهى بالزمان منقوض بتقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة
المتطابقة فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك اى يكون التقدم
والتاخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من
ان التقدم بين اجزائه تقدم زمانى لكنه ليس بزمان زايد على المتقدم والمتاخر بل بزمان
هو عينهما لان التقدم والتاخر فيما بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضى
لذاته لا تقدما ولا تاخرا بل لا بد ان يكون معه زمان ليعرض لها التقدم او التاخر بحسبه وتحريره
ان كل واحد من المتقدم والمتاخر اذا كان زمانا لم يحتج شئ منهما الى زمان زايد عليه واذا لم يكن
شئ منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج في
الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه
الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو
كان العدم معروضا للتاخر والتقدم واما كونه معروضا لما ذكر محال عندكم
فانه اي التاخر امر موجود على رايكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان بثبوت
التقدم والتاخر وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفى محض وعدم صرف اعنى عدم الزمان كيف يعرض له
التقدم والتاخر الوجوديان اللهم الا بحسب الفرض الوهمى الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد
به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان وثانيها اى ثانى
المذاهب في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اى بكل الاجسام المتحركة
المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا ينتج

وانه ن

كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا ه‍
وثالثها ان حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو اعني هذا الاستدلال
من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كيف والحركة توصف بالسرعة و
البطوء حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو من
انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان
فهو كم لما مر من ان المساواة والمفاوتة من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزى
وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون
الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار
اي كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود معروضة مشتركة وليس مقدارا لامر قار جميع اجزائه
والا لكان الزمان قارا مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا
كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده
متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها
والا انقطع الزمان فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون
الزمان مقدارا لحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لاستحالة لتناهي الابعاد ذهاب المستقيمة
على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين
من متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى
وهي اي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر به اي بالزمان كل الحركات
المتخالفة بالسرعة والبطوء فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان
مقدار الاسرع منها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة ح
يمكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرسخ
كذا ميلا وهذا الميل كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة
والاكبر لا يقدر الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودة هي الحركة
اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات
وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وهو المط والاعتراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول كونه قابل
للتفاوت كم وانما يصح ان لو تبين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يتبين ذلك في الزمان الثاني امتناع الجزء
الذي لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه
الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة منقطعة و
الدليل الذي استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا
فانه اذا لم يجب ذلك لجاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريق الرجوع والانعطاف
ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به في اثبات السكون بينهما سنقف على فساده الخامس

الذي

فلا يجوز

الاصغر يعد الاكبر ص

مبني

ان لم اي للزمان محلا اما بوجوده او لعرضيته الاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده
وعرضيته فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يثبتا اي لم يثبت
وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون
له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على
سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال ويبطله اي يبطل كون الزمان موجودا
مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة
كما ذكرتم لكان مقدارا للوجود المطلق اي لوجب ان يكون مقدارا لكل موجود حتى للواجب
تبارك وتعالى والثاني باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود
الآن ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم ايضا بالضرورة
ان الله موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد اي سيبقى
موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر ايضا وهو باطل قطعا فوجب
الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى
عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليهما
لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان
اللازم فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له او قار فلا ينطبق
على غير قار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة
فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت
الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه قعقعة
وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره ما تحتها طائل وفائدة اي هذه عبارات هائلة
ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع لي بالشنان هذا وقد توجه ذلك القول بان
الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتاخر لا يجتمعان فله
بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فينطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها
المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متاخر ومثل هذا الموجود
يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن
هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا و
لا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان
بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير
بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بها ثابت الى متغير فلا بد
من الزمان في احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان
مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة

جمع شن وهي القربة البالية ه

فيهما على تفاوتهما واذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود
حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا لا بد
ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما مر يقال
للكون في الوسط اعني بين المبدا والمنتهى وسواء الكون في الوسط امر مستمر من المبدا الى
المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه
و يقال ايضا للمتدة من المبدا الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج بالضرورة ايضا كما مر فلو كان
الزمان مقدارها لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما
بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصي عن هذا الوجه فتذكر وخامسها اى خامس المذاهب في
حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد
يتعاكس التقدير من المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو مقصود
ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب
الذي هو السائل يستحضر الطلوع الشمس ولم يكن يستحضر المجيء زيد كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال
غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك اي
ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد
منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القارئ لا اتيتك قبل ان يقرأ ام الكتاب ويقول الجرزه لبث
فلان عندي قدر ما يغزل كبة ويقول الصبي ينضج البيض اذا عددت ثلثمائة ويصير نيم
برشت اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب ويقول التركي قعد فلان
عندي بقدر ما ينطبخ مرجل اى قدر من نحاس لحما وعلى هذا كل من الاقوام
بحسب ما هو مقدر ... معلوم عنده يقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان
عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا
كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومبدا الابتداء
وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما
يقترنان في شيء وان كل معين فيهما في امر ما معا فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما
ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس
ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الى ما يقع فيه وكذا القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه
على متامل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلاما للاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا
اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس في التوقيت المقصد الثالث في المكان اورده
عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال
وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه يشار اليه حسا بانه هنا و
هناك وضرورة انه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر

جسم آخر حيث هو و ضرورة انه مقدر له نصف وثلث فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في
الثلث والربع و ضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصانا فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا
يتصور شيء منها اى من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية
ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة
والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث
قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب وشكك عليه اى على وجود
المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك ح فيلزم تسلسل
الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير او حال في المتحيز فاما الجسم اى فذلك
المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان حينئذ في الجسم لا الجسم
في المكان وهذا باطل قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال
محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر واما جسم غيره اى غير الجسم المتمكن في ذلك
المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك
بان يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي فيه
مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان ح عرضا قائما باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان
بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث مماس للجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي
الاجسام وسيبطل فيما بعد واما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة ح اليه اي
الى المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الاشارة وانه باطل ضرورة لان المكان كما مر مشار اليه بهنا
وهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اى في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا
للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات
العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب انه وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من
الشبهة القادحة في وجوده تشكيك في البديهي البديهي الذي لا يشكل فيه وانه سفسطة ظاهرة
ومغالطة بينة لا يستحق الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما
في النقوض الاجمالية وستعلم في جواب الشكوك الواردة على حقيقة المكان حله اى حل ما
ذكرتموه فيتعين وجه فساده كان يقال مثلا نختار انه عرض حال في الجسم الآخر متعلق بالمتمكن
دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان
له بل له وضع كما سيأتي ثم انه اى المكان خارج عن المتمكن اى ليس جزءا له والا انتقل المكان
بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل ... الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور
انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم نقل
به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء الحكماء انه اى المكان هو الهيولى فانه يعني المكان
تتبادل تعاقب الاجسام ... المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب

الأجسام والهيولي ايضا يقبل تعاقب الأجسام اى الصور الجسمية فهو هو اي
القابل الاول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني اعني الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان
كون المكان هو الهيولى بما مر من ان المكان ليس جزءا من المتمكن والا انتقل بانتقاله وعرفت
انه اى الشان لا تنتج الموجبتان في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه
بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى
ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اى على المكان باشتراك
اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى
التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في فطانته وقال بعضهم انه الصورة الجسمية
لان المكان هو المحدد الحاصر المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان صورة
الشيء محددة وحاوية له بالذات ومقدرة اياه وهو من النمط الاول لانه استدلال بالشكل
الثاني من موجبتين الا ان يزاد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد فينتج لان الاستدلال ح يرجع
الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم
واليه اشار بقوله ويبطل اى هذا الحكم الذي زيد بان الذاتيين المتباينين قد يشتركان في لازم واحد
فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى ح ممنوعة الصدق وهذا
المذهب ايضا ينسب الى افلاطون فانه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارة
بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية مالها بنفوذه فيها دون الجواهر
المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذي ذكرنا فقد رجعا الى
ما سيأتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في ان المكان هو البعد
او غيره فشرع يتكلم فقال ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقي ليس زائدا عليه ما ليس له ليس ناقصا
منه بحيث لا يخرج شيء من مكانه عنه والمكان محيط به اى هو بتمامه في المكان ليس شيء منه
خارجا عنه ولهذا ينسب له بكلمة في متعلق منه كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه ولا
يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما
بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن انفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية
وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم
وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اي يكون
اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان ح هو
السطح الباطن الحاوي المماس للظاهر من المحوي فاذن المكان اما البعد واما السطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا بطل
احدهما تعين الثاني والبعد اما موجود او مفروض موهوم فهذه ثلثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح
ذلك بالامر عليه ان يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه ماليا له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة
ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة

فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول
يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لما مر بل فيما يحويه
ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مما ثلا له فهو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع
الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته وذلك البعد
الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاث هذا ما عليه اهل العلم
والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض
مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الارض على راس قبة عقداء درهم لم يجعلوا مكانها
الا العقد الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اى المكان السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا
والفارابي واتباعهما والا وان لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما مر آنفا من انه لا يخرج عنهما
وانه اى كونه بعدا محال اما البعد المفروض فلما تعرف انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك
واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان البعد البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية او لا يقبلها
والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية من مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة
الاينية الا الانتقال من مكان الى آخر فله اى لاكل البعد الذي هو المكان مكان آخر هو بعد ايضا
وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث ويتسلسل فيكون هناك ابعاد غير متناهية
متداخل بعضها في بعض وانه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هي
جميع يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا
يرى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله اى للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الا
لانه احدها وخارج عنها لانه ظرف لها هذا خلف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثاني
فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة
البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة
باطل لما شاهدنا الدال على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد للحركة باطل الوجه
الثاني انه لو كان المكان هو البعد للجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد
الذي هو المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم
بانعدام لازمه حاصلا في مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم
او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما في الاخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان
وانه محال بالضرورة لان كل بعدين فهما لا محالة اكبر من احدهما وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة

بالعلم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبًا للاتحاد ودفع التعدد في نفس الامر او للاتحاد في الوضع
وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في كل اشارة الحسية لجاز تداخل
العالم في حيز خردلة بان يقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم تتداخل كلها في واحدة منها
وهو باطل بالبديهة وايضا فانه اي امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد
بذاته في الجهات فلابد له من حيز ومكان يشغل على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في اقتضاء
الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد
فقد في بعض النسخ لفظة وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين
لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات
اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة
اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل
مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية
في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس
المقتضي للحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع
تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن الواحد الشخصي
ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المتشخص ذراعين
بل اذرعا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع
الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين
اجتماع المثلين فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق والجواب
عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم
ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها و
البعد الذي فيه الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم
حينئذ من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في
الحقيقة وما يقال في ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو
اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه وانه لا يستغني في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام به اذ
لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو كونه مستغنيا فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة
له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد يدخل في محل كما في الاجسام فلا يكون من
حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون
كل بعد كذلك اي حالا في المحل قائما به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ ان
يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء خبر للمبتداء الذي هو قوله وما يقال
يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مجردا مبني كالوجه الاول على تماثل الابعاد

المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا لا نم اجتماع البعدين
في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم ملازم
وهو حال في مادته وبعد فيه الجسم تفارقه وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان
مادي ومجرد قد نفذ احدهما في الآخر وتداخلا وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل
بين البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة للتخالف في الحقيقة
بما عرفت من ان تنافي لازميهما اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في كونهما بعدا
انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه اي ومما ذكرناه من حال هذين
البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين و
لا كون شخص واحد شخصين فانه اي الذراع عبارة من البعد الحال في المادة والتداخل في الابعاد
المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم
في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو
الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما حال في
المادة دون الآخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان
فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا يقول به عاقل لان احدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه
فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه
بعدا كما حققتم الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء
محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء يعني انه
سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد
يتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح
المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بحركة الماء ولما كانت حركة
السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر او متحرك بعضها
كالحجر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك
او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي
والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والريح تهب على الوفاق او
الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوي وحده كالطير يطير
والريح تقف وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز
الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاول ان يمثل بكرة تماس محدبها
مقعر كرة اخرى ومقعرها محدب كرة ثالثة ويكون المتوسط متحركا وحدها فيكون مثالا
لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني انه اعني المكان بعد
موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البداهة فانها

مشاهدة بان الماء مثلاً انما يحصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا يرى ان الناس كلهم
حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود
المجرد فرقتان فرقة يجوزون خلو هذا المكان عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة يمنعونه وهو
اى كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور اما انه اى البعد الذى هو المكان
موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة
والنقصان فان ما بين طرفى الطاس اقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ولا شئ من المعدوم
بمقدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر والتفاوت امر فرضى فان العقل يلاحظ وقوع شئ
فيما بين طرفى الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفى السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين
المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول
نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال فى قبول
التقدير واما انه اى المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر من انه لا يخرج عنهما
وهو اعنى كون المكان هو السطح باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو
السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة واياما كان فوراء كل جسم جسم آخر
فيلزم عدم تناهى الاجسام وهو باطل لا يقال لا نم لزوم تناهى الاجسام بل ينتهى الى جسم لا مكان له
فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عند ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية تقتضى
تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو
المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم فى مكان فوجب ان يكون المكان
عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون الاجسام متناهية او ان
لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام فى مكان والثانى باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا
اليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعى للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه
لكان فى حيز فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات
المكان الطبيعى فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له
متناقضون لا نسلم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التى
لا يقتضى تبدل المكان انما تعرض للمجموع من حيث هو مجموع واما نصفاه المتميزان بحسب ما يعرض
لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولما انتقلا من مكان الى آخر وكذلك
جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة
الدورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب ولا لمكانها الا كرة
من فيه نقله اصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح والضرورة تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة
تحتها فكيف لا يكون منتقلا من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء
المحدد ذو مكان ويستبدله بسبب حركته الوضعية مكانا بآخر كان المحدد كله فى مكان مركب من امكنة

اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم ما به يتمايز
الاجسام فى الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن
غيره فى الاشارة فهو متحيز وليس فى مكان ولا بعد فى ان يكون الحالة التى يميزه فى الاشارة الحسية
عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبه بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا وايضا لهم
ان يخصصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التى لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار
اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة فى الاشارة الحسية وحينئذ يندفع المناقضة ايضا واما
حدوث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا تعرض لها حركة
خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة الثانى من الوجوه
الدالة على بطلان ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن
وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان واما بيان الملازمة فهو ان الطير
الواقف فى الهواء اى الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته فى
تلك الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا استبدال المكان بمكان آخر ولا شك انه اى الطير فى تلك
مستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة
وان القمر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه فى حال حركته لانه غير مستبدل
للسطح الذى هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد فى صندوق و
قد يجاب عنه اى عن الوجه الثانى بمنع الملازمة اى لا نم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك
الساكن وسكون المتحرك وما ذكر فى بيانها غير تام فان الحركة الاينية ليست استبدال
الامكنة كما ذكرتم بل هى تغير النسبة الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور
المتغيرة او لم يتغير كما فى جسمين تحركا على وجه لا يتغير النسبة بينهما وهو اعنى تغير النسبة
الى الامور الثابتة غير حاصل فى الطير الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل
يكون ساكنا حاصل فى القمر وفيما نقل فى الصندوق فيكون متحركين مع عدم تبدل السطوح
عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة معلل بالحركة اذ يقال
تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان التغير معللا بالحركة فعدمه لعدمها
اى يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود
التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله لا انه حقيقتها
اى التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة
وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا
يجديكم ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق فى الجواب عن الوجه الثانى ان الحركة الموجودة

عندهم في الحادح حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى آخرها اي بانه في كل حد من حدود ما الواقعة فيما بين المبداء والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي يتم للتوجه والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعني الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن فهما كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن هناك حركة واما القمر فلا يجري فيه الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو ههنا استبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل اوضاعه تبعا للمتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين بيانه اي بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اي عشرة اذرع ايضا كان مكانه في هذه الحالة اضعاف ذلك المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا زق الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب بعض الماء فقد انتقص قريب من الاستدارة وايضا الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وهذا اشد استحالة من المذكورين قبل وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلثة واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملاءه الهواء لم يبطل السطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في الشفاء بانه اي مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة لا يتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيط

بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه ويلتصق بمحيط المحدد الذي ينتهي اليه حركات العناصر اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف وايضا في المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه ولا يتصور ذلك اي كونه مالئا له الا بان يكون لكل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان اصلا وايضا يكون الجسم في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه وربما ادعى في كون المكان هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء من اناء وعدم دخول الهواء او شيء آخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه متقدرا ومحاطا باطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك فكذا يكون البعد موجودا بين اطرافه عندما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شيء منهما في الاناء لا يدفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك في انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز ان يكون محالا وايضا فالمقعر والمحدب نسبة سطحيه الى الجسم المحيط والجسم المحاط نسبة واحدة لان المحيط مماس لمقعره لمحدبه والمحاط مماس لمحدبه لمقعره وكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون له اي للجسم المتوسط مكانان احدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيه اي لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الآخر انما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق من سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فيه فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر من التقدير فان ما بين الجسمين اللذين لا يتما

قابل للتقوير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين آخرين لا بما تساني
كما عرفته ولا شئ من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو رأى القايل
بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأى القايل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه
متقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضي وجوده في الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه
اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر فالفراغ فيما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء
عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس
الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين
الاجسام على رأيهم لهم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وجهان الاول
انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير
النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة
بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا
فرضنا صفحة يتساوى وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم
الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة
الا انه لا بد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كان لما نحن
بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وانه باطل بالبديهة
واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا
صارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى فاما ان ينتهي او يذهب الزوايا في الانقسام بالفعل
الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي
في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب
حصول المسام فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا
على الاستقامة بل على الزاوية فلا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا
الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لا بد ان يحصل
بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب
القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لاجزاء لا تتجزى يعني
اذا انطبقت صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامهما او ان تماس شئ منقسم في جهتين من احديهما
لجزء من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لاجزاء لا تتجزى اصلا وانتم لا تقولون
به اي بتماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام
او بالبعض الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع احديهما عن الاخرى دفعة بان يرفع
جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع بعض احديهما دون البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا
فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفكل احدهما

عن الآخر

عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول في ساير الاجزاء
فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من الصفحة العليا ارتفع عن
السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزء لا يتجزى او
ما في حكمه وهو محال عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها
عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام
وان الهواء او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة
الى الوسط فعند كونه في الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه
الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند المتكلم
لا يجب انتقال الهواء اليه الى اي الوسط من الاطراف بل قد خلقه الله فيه دفعة فلا يلزم خلوه
عن الشاغل اصلا وايضا يجوز ان يكون الصفحة اجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوة
بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شئ منقسم هو منطبق
على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد
منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان
المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة الملساء فانهم
معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان جواز الارتفاع
دفعة اي في آن والحكيم يمنعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان
اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور
وقوع الحركة في آن بل في زمان فانه اي الزمان منقسم الى غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام
الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلوه
لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية
فصح الالزام لانا نقول اللامماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة
كما ان المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للامماسة آن يوجد فيه المماسة
فلا يوجد اللامماسة الا في آن آخر ولا بد ان يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم
من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود
الخلاء فيما بين الاجسام تصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة بقة مثلا وان كانت
تلك الحركة قليلة جدا واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل
من مكان بحركته الى مكان آخر والغرض انه مملو بجسم آخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام
وهو اي ذلك الجسم الآخر ينتقل عن مكانه الى آخر اذ لا تداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الآخر
الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه
اي انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه اي الى مكان الاول

من اجزاءه

عنده

البقة

ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور لان كلا واحدا من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه فهو اي الجسم الآخر اذن ينتقل الى مكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينتقل الكلام اليه ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا اي كالوجه الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد يعدم الله الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقال الحركة الى مكانه فيملاه المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه اي مكان المتحرك ليملا مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملا مكانه بمقداره الزائد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينتقص مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلى له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال الى غاية يطيع ما خلفه او ما قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره ان المتحرك في الهواء يندفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتد الى مسافة كثيرة ~~وان كانت كثيرة~~ وان كانت ضعيفة كان الى مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان بكثرة الخلاء فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المط قلنا ممنوع كونهما لما ذكرتم بل هما لان الهيولى امر قابل للمقادير الصغيرة والكبيرة اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فيخلع مقدارا ويلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتي ذلك فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للآخر فيكون ان حينئذ كحركتي الاصبع والخاتم فان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال

كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر اي ممتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بعد التقدم منعناه هاهنا اي منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة في البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة في قعر البحر لزم توجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالي واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود احتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه ثلثة الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فيقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اي مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملاء غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطؤ الحركة المستلزم لطول الزمان وليكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها اي مثل الاولى ايضا في القوة المحركة والمتحرك في مقدار المسافة في ملاء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وهو اي المعاوق القوام يعني قوام الجسم المالي للمسافة الذي يخرقه المتحرك فان كان المعاوق عشرا من معاوق آخر كالملاء الثاني بالقياس الى الملاء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما في مثالنا هذا واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه كالتي في الملاء في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطؤ والا اختلف الزمان ايضا هذا خلف لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة يكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التي لا معاوقة معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة واحدة وهي ان تفاوت زماني الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب انه كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك اعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هي هي يقتضي زمانا واقعا بازائها

في هذه المسافة والحركة في الملاء الرقيق وهو معاوق من الحركة

لام

لكنها يقتضيه لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول
مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي
يقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وحينئذ لا يتم تلك
المقدمة التي عليها الدليل واليه اشار بقوله والا اي وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا
بل كانت مقتضية له لكان الزائد على ذلك القدر الذي يقتضيه ماهية الحركة من الزمان هو الواقع
بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب تفاوت المعاوقين
في المثال المذكور لا اصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو
محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف ففي المثال المفروض
وهو الحركة في الملاء الغليظ يكون ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما في الحركة الواقعة
في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي هو الملاء
الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من هذه
التسع عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة
واحدة فيضاف تسعة الاعشار الى ما يقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون حركته في الملاء
الرقيق في ساعة وتسعة اعشارها فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن
المتأخرين من استدل ببيان ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك
الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك
الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان منقسم
الى غير النهاية فيكون له اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها
فيه اي في ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اي من الواقعة في الجميع
بالضرورة اذا اتحدت المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي
مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق ليتفاوت بتفاوته ويتم الخلف وهذا الجواب
الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو ثبت ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان
الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان امكان وقوعها
فيه الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا
لجواز ان يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع
الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام
فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمنة انقساما لا يقف عند حد وكذلك الحركة
متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا
ينقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى
فان سلمتها لزمك الاعتراف بان زمان اية حركة فرض من الحركات اذا جزئ على اي وجه اريد كان كل

جزء منه زمانا وكان طرفا الجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء
المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في
اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة ولا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا
من الزمان ولا من المسافة بل يقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائها
فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج في
ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان سلم نفي
الجزء كان هو الجواب في الحقيقة وايضا فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة
لا في مطلق الحركة اي ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هي يقتضي زمانا حتى يدفع بانه باطل
اما لاستلزامه وجود اسرع الحركات او لان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة
يوجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة
مخصوصة يقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة يقتضي
قدرا من الزمان لان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان
يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لاجل
الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما
يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي
تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها بل يتفاوت ما كان بازاء
المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققته وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبني على امكان
قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء
وهو ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتأتى
فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوي وجوده وعدمه بالقياس الى
القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه الثاني من وجوه الامتناع للخلاء الجسم لو حصل في الخلاء
سواء كان بعدا موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه
فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود اذ اختلاف الامثال
انما يكون بالمادة فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح
وان كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز
الآخر وترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه ما في الخلاء
كلها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو بعد العالم فيمتلئ به فلا اختصاص لحيز دون آخر فلا ترجيح
فان قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل الكلام في جزء من اجزاء
العالم وما حصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها
المعينة انما يكون لتلازم الاجسام وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا يقتضي الحصول في الوسط الذي

هو ابعد الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل
لا في ان البعد المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا
خلاء بهذا المعنى وايضا ملاء العالم الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا
مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يمتلي به وقد
استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا الا ستلزامه ان لا يسكن جسم
في حيز ولا يتحرك عنه ايضا للمانعية فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون
اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملائمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه
اذا رمي حجر الى فوق فلو لا معاوقة الملاء لذلك الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك لان صعوده
اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق
وهي اعني تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملاء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية
لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على
تقدير صحته انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة
من الوصول الى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة
الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينهما
خلاء كثير وفي نسخ المصنف وفيما بينها اي بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان مقدم القوة القسرية
هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تقوى شيئا فشيئا حتى يعود غالبة هذا على رايهم واما
عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية
الاولى السراقات جمع سراقة وهي الآنية الضيقة الراس في اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى في
الفارسية آب دزد فانه اذا مليت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة
واذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان
طبعه يقتضي نزوله الا لانه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان
المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بقدر ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق راس
الآنية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها
اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر الثانية الزراقات
جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل
شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون يسده لم يخرج الماء
من الطرف الآخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا
بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره اي
لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس
وايضا اذا وصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع
الماء

في الانبوبة لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على
اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما هو الا لان الشان هو انه يتقدد
ما يمص من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة فيتبع ذلك الهواء الممصوص المخرج منها ما يملوها
من اللحم قسرا اي استتباعا قسريا لضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا
المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصنا علم يرتفع الحديد اما لان
الهواء لا يخرج منها او لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملاها واذا وضعت المحجمة على السندان
وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة
كذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى الفم
مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء
بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء الخامسة اذا وضعنا
انبوبة مسدودة الراس او خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة
وبعضها خارجا عنها وسددنا راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان سد الخلل
بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان
بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة الى خارج واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل
فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا
آخر لم يكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال الى الخارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها مالئا
اياها لم ينكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيئا
منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الحسية
بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة امارات مفيدة
للقطع بالمطلوب قال المص واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت وربما افادت النفس وافادتها
يقينا حدسيا لا ينفع به للخصم الناظر فهذه الامارات لا يقوم حجة علينا وان امكن ان يفيدهم جزما
يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم فروع على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء منهم من جعله
بعدا موجودا فاذا حصل البعد الموجود عندهم في مادة جسم والا وان لم يحصل في مادة خلا اي بعد موجود
مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي حلوه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله
عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون جسمان بحيث لا
يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد
في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملاه جسم فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة بمعنى انه
مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين
هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا
مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني

على واما على القول بانّ المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث
ان الذين ذكروا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحبس الماء في السراقات وينجذب في الزراقات
كما مرّ وقال بعضهم هو قوة دافعة للاجسام الى فوق فانّ الثقيل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء
في داخله اعني ان يتفرق اجزاؤه ويداخلها خلاء يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له الى الفوق والجمهور
على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق المرصد الثالث في الكيف قدم مباحث الكيف
على سائر المقولات لانه اصح وجوداً اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم
الكم عليها لما مرّ من انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه
الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون
معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها
لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا يحد اصلا ولا يرسم رسما تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالامور
الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون تلك الامور اجلى مما يعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان
يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما
في تعريف الآخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات لانها ليست اجلى من الكم حتى توخذ
في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة
لذاته وبقولنا لا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيين لها عند من قال انهما من الاعراض
اي على القول بانهما موجودتان في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم
دخولهما في العرض كما مرّت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد وهو بسيط
حقيقي والعلم بمعلومين فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والعلم
الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف و
بالاخير اي واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب
اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقيسة
الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات
فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها
لا يتصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات
معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم يدرك متعلقه
ولنا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية
والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات
المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات اي الكيفيات
الاستعدادية ومأخذ الحصر في هذه الاربع هو الاستقراء والتتبع ومنهم من زاد اثباته بالترديد بين

١٢٥

بين النفي والاثبات فذكروا وجوهاً اربعة الاول وهو اجودها انه اي الكيف اما ان يختص بالكم اولا
يختص به وهذا اي الذي لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذي ليس محسوسا
بها اما استعداد نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة
هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فانّ ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا
ولا يكون حقيقة استعدادا جاز ان تكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده
فالمآل هو الاستقراء فيعول عليه اولاً حذفا للمؤنة الترديد الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في
الشفاء الكيف ان فعل بالتشبيه اي ان صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها
حارا وكالسواد فانه يسخّه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام
الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في
الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها هو المختص بالكميات وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه
والا وان لم يفعل بالتشبيه فان تعلق بالكم فذاك اذ لا يجوز ادخالها في الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف
لا يمكن ادخالها ايضا في الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة والا وان لم يتعلق بالكم فالجسم اي فيكون ثبوته للجسم
اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد او نفسانيا اي
من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس قلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة
بالتشبيه فانه ممنوع كيف وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اي غير
المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك اي ليس فاعلاً في التشبيه فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن
سينا في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لا
ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في
الشفاء وهو ان يقال اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من
حيث انها ذوات النفوس اولا يتعلق بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا يتعلق
بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة
لجواز ان تكون كيفية سواها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه
وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه ان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مرّ او لا
والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكمية او
او الطبيعة اي يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد
نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مرّ في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة
بالتشبيه الى آخره مع انه سيزيفه بما ذكر في الشفاء من انه يضيع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة
للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام
الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت
راسخة ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب حلاوة العسل سميت انفعاليات

والالوان لم يكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم
الذى هو الانفعاليات لوجهين الاول انها بمحسوسيتها والاحساس انفعال الحاسة فهى سبب للانفعال ومتبوع له
الثانى انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاج الذى حدث
بانفعال وقع فى مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد يوجد
الحرارة التى هى نوعها فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد
من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه
ثم انهم انما سموا القسم الثانى انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات
والتاثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة
ثم اشار الى سبب آخر فى التسمية بالانفعالات فقال وهو اى القسم الثانى يشارك القسم الاول فى سبب
التسمية بالانفعاليات كما اشرنا اليه لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فخصوا القسم الثانى باسم جنسه الذى
هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه لما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص
عن الاسم شئ ثم اطلق عليه الباقى وانواعها اى انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس
الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة
اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة
اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه واما ساير المشاعر فليس فى هذه المرتبة من الضرورة فقد
يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربع وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثانى ان الاجسام العنصرية
لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن ساير المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط
جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا يشتغل الحاسة به فلا يدرك كيفية المبصر على ما ينبغى والذوق يتوقف
على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع
يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون فى نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط
حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه اى فى هذا النوع مقاصد خمسة الاول فى الحرارة كما ان الملموسات
سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعنى الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة
سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسايط العنصرية وحصول المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع
من هذه الاربع فان قيل لم يذكر فى العنوان البرودة مع كونها مذكورة فى هذا المقصد لوقوع الاختلاف فى
كونها وجودية وفيها اى فى الحرارة مباحث خمسة احدها فى حقيقتها قال ابن سينا فى الشفاء الحرارة
تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اى تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات
ايضا كذا ذكره فى كتابه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اى تحركه الى فوق لانها تحدث
فى محلها الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة فى جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة
اى فى رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه اى من ذلك الجسم انفعالا اسرع من قبول الحرارة
ويحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ابطاء

وربما

وربما لم يبعد الحرارة حتى يقوى على تصعيده فيلزم بسببه اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف
والكثيف عند تاثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات فى الحقيقة وهى تلك الاجسام المتخالفة فى اللطافة
والكثافة التى تالف منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها
لان طبايعها تقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة
الضم كما اشتهر فى الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذى
هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها ومن جعل هذا الذى ذكره
ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ركب شططا اى بعدا عن الصواب وتجاوزا
عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور الذى هو الاثار المخصوصة لا يعلم الا باستقراء جزئياتها
فانها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الاثار خاصة شاملة لها فمعرفتها اى معرفة هذه الاثار
بثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الاثار دور لا يقال يكفينا فى تتبع جزئياتها
والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل
فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف فى معرفة ماهيتها الاترى الى ما ذكره المحققون من
ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان يعرف الا باضافات واعتبارات
لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقايقها مثل ما يفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر
خواصها واثارها فى بيان حقايقها مزيد تمييز لها عما عداها لا التصور لماهيتها واعلم ان هذا الذى
ذكرناه من اثار الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة فى المختلفة فى اللطافة والكثافة
انما يثبت اذا لم يكن الالتيام بين بسايط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن
بعض واما اذا اشتد الالتحام بين تلك البسايط وقوى التركيب فيما بينها فالنار لحرارتها
لا يفرقها لوجود المانع عن التفريق وحينئذ فان كان الاجزاء اللطيفة والكثيفة فى ذلك الجسم
متقاربة فى الكمية كما فى الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف الخفيف
صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دورا
كما نشاهد فى الذهب من حركته السريعة العجيبة فى البوتقة ولولا هذا العايق اعنى شدة الالتيام
والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقها النار كما يفرق اجزاء جسم لا يشتد التحامها وليس
عدم التحلل الذى هو التفريق لوجود العايق عن ذلك الفعل فى الذهب ونظايره دليلا على
ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضى بسبب ما يمنعه منه جايز
بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اى غلبة تامة فيصعد اللطيف حينئذ ويستصحب
معه الكثيف لقلته اى قلة الكثيف وفى بعض النسخ لغلبته اى لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر
فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية اولا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا
جدا فيفيده الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما فى الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتاثر من الحرارة
فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج فى تليينه الى حيل سوى ما اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يريده

اشتعالها كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من جلى الطلق استغنى عن الخلق تنبيه على ما علم مما قررناه
في تفسير الحرارة وهو ان يقول الفعل الاولي لها اي للحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق بسبب
ما يفيده من الميل المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب
بمجاورة النار مثلا تحرك الالطف للمتصعد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي فيلزم من
هذا تفريق تلك الاجزاء المختلفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر لذلك اي ولما ذكرناه
من ان الفعل الاولي للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود
انها كيفية فعلية اي يجعل محلها فاعلا بمثلها فيما يجاوره فان النار يسخن ما يجاوره ما يحركه لما
يكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه اي عن التحريك الى
فوق وهو التصعيد انه يفرق الحرارة المختلفات ويجمع المتماثلات لما عرفت ويحدث تخلخلا
من باب الكيف وهو غلظ القوام ويحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع
واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينهما وتقابله التخلخل من باب الوضع وهو ان ينفش تلك الاجزاء
ويداخلها الجسم الغريب لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف هذا تفسير لما تقدم فان الحرارة تحلل
الكثيف المنجمد فيفيد الجسم رقة القوام ويصعد اللطيف ويخرجه من بين اجزاء الكثيف
فينضم اللطيف الى جنسه ويجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما
وانما اورد الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور واما لرجوعه الى المذكر اي لتحليله الحار بحرارته الكثيف
وربما يورد عليه اي على ما ذكرنا من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات انه قد يفرق الحرارة
المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة ويصعدها الحرارة بالتبخير فيفرق بعضها عن بعض وتجمع
الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا
مع تخالفهما فلا يصح شيء من ذينك الحكمين ويجاب بان فعلها في الماء احالته الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت
في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء
مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء احالته الى الهواء لا تفريق بين اجزائه
المتماثلة وبان فعلها في البيض احالة في القوام لا جمع فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة
والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ وستعرفه
عن قريب اي ستعرف النار البيض عن قرب بواسطة التقطير بانها اي ثاني مباحث الحرارة كما
يقال الحار للمحسوس اي يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال لما لا يحس حرارته بالفعل ولكن يحس
بها بعد مماسة البدن الحيواني والتاثر منه اي تأثر البدن من ذلك الشيء كالادوية والاغذية الحارة
ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في معرفته
اي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهي ظاهرة والثاني القياس والاستدلال
من وجوه اربعة فباللون اي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة تدل على الحرارة
والكمودة على شدة البرد والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة الالوان في الابدان على

احوال

احوال امزجتها كما فصلت في الكتب الطبية وهو اضعفها اي القياس والاستدلال باللون اضعف
الوجوه ويستدل بالطعم على ما سيجيء في الطعوم والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على
البرودة وبسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا
في القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار او البارد دل على ان الاسرع كيفية يعاضد المؤثر
الخارجي في التاثير او مع قوته فان الاقوى قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة
للفاعل واما الاضعف قواما فليس بسرعة انفعاله دالا على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة
انفعاله لضعف قوامه ثالثها الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات
والحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة والحرارة النارية انواع متخالفة بالماهية
لاختلاف آثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فينفعل حر الشمس في عين
الاعشى من الاضداد بها ما لا ينفعل حر النار وللابدان تخالفا بالماهية والحرارة الغريزية الملائمة
للحيوة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التي لا يلائم الحيوة فان الحرارة الغريبة
اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم
الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه
ويدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تدافع البارد بل تعاون
الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية يحمي الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارة الغريبة
كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلها اي الغريزية والنارية من جنس اي نوع
واحد فان الامام الرازي قال والذي عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر افادتها طبخا
ونضجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يبطل قوامها ويحرقها ولم يكن في القلة بحيث
يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب
لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج
ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والنارية ليس في الماهية
بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية
خارجة عنه لكان كل واحدة منها يفعل فعل الاخرى والى ما نقلنا اشار المصنف بقوله فالغريزية
هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزج مزاجا معتدلا حصل به القيام تام
بين اجزاء المركب فاذا ارادت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اي تفريق اجزائه وتغييرها
عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغيير والفرق بين الحارين الغريزي والغريب ان
احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية ورابعها ان الحركة يحدث الحرارة
والتجربة يحققه وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة بقوله قيل اذا كانت الحركة يحدث الحرارة
فيجب ان يتسخن الافلاك سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة ويتسخن بمجاورتها العناصر
الثلاثة التي هي في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط فيصير هذه الثلاثة كلها بالتدريج

نارًا لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير ايا ها في تسخينها والجواب ان مواد
الافلاك لا يقبل السخونة اصلاً ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضى الذي هو الحركة من وجود القابل
وحينئذ فلا يتسخن الافلاك بسبب حركاتها فلا يتسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة
على سبيل التبعية فانها لملاسة سطوحها لا يتحرك بحركة الافلاك فيتسخن بالنصب على انه جواب
النفي والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر
فاذن اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا حركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام
لهذا الذي ذكروه ههنا من ان العناصر لا يتحرك بحركة الافلاك فسياتيك في موقف الجواهر انهم قالوا النار
يتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك متعين ان يكون بالتشبيث فمنعوا ملاسة السطوح فان الافلاك
عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها ليكون متشبثة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال
النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة
الطبيعة الزمهريرية يقاومها خامسها البرودة قيل هي عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شانه
ان يكون حارا واعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس شانه
ان يكون حارا وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطل اى هذا القول انا نعني البرودة
محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة لا يقال المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة
بل هو ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية بحالها فانا نحس
من الماء بردا شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء
باق في تلك الاحوال على جوهره الذاتي فلا يكون البرودة امرا عدميا بل الحق انها كيفية موجودة
مضادة للحرارة من شانها ان يجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلنا عن ابن سينا المقصد
الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث احدها الرطوبة سهولة الالتصاق اى كيفية يقتضي
سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي
قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب تما هو اضعف
التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها
وذلك انه يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع
كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون
العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهي سهولة اى الرطوبة كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال
وسهولة تركها وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال
والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار
احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا هو اى العسل ادوم التصاقا
واشد التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم يفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى
يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر

رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن
اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا
من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال لانه
اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك
اذ الادوم شكلا ايبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها
والعسل وان فرضنا انه اسهل اتصالا حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن عسر انفصاله
فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا
منه ثم نقول يبطل تفسيره اى تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون
الهواء رطبا بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكيلات الغريبة وتركها
بسهولة وقد اتفقوا اى الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن التشتت
كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطبا ان يكون خلط
الهواء بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لان خلطه به يزيده تشتتا
وتفرقا وهذا الزمهم انه النار يابسة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها
ارطب من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا للاشكال وتركها
منهما والجواب منع ذلك في النار البسيطة اى لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا
للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكيل حتى يلزم ان يكون الارق
اسهل قبولا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومختلط به فجاز ان يكون
سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها
ارطب العناصر وثانيها اى ثاني المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع
الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة
ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع
ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد
في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان
لا يوجد السيلان في الماء على راى الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معا وثالثها ان
اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهي اما عسر الالتصاق والانفصال اى كيفية تقتضي عسر هما على
التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اى كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها قال
الامام الرازي لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال الاجسام التي نشاهدها اما
يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته اما بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق اجزاؤه
ويتفرك بسهولة وهو اليابس فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق
عسر الاجتماع واما الجامدات سهلة الانفكاك بين اجزائها الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد

سهلة عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل انفصاله ويصعب تفرقه
وهو اللزج قال وهذا وجدته في مباحث قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية
وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة
ما يتفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم
مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا
عسر الانفكاك ولكنها متصلة بالحاجات سهل الانفكاك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعة
تلك الحاجات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل
تشكيله باي شكل اريد ويعسر تفرقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام
والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب
تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج ومنها ابحاث
يناسب ما نحن فيه آ في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب
الذي يكون صورته النوعية مقتضية كيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك
الجسم الرطب والمنتقع هو الذي ينفذ ذلك الرطب في عمقه وافادة لنا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر
اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شيء من شانه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة
بمعنى الآخر الثاني ان اللطافة يطلق بالاشتراك على معان اربعة آ رقة القوام وهي المقتضية لسهولة
قبول الاشكال وتركها ب قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا ج سرعة التأثر عن الملاقي د الشفافية
والكثافة يطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء تخالف بالماهية لرطوبة الدهن
المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف
بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل الرابع هل يوجد كيفية متوسطة
بين الرطوبة واليبوسة خالية عنهما كالحمرة بين السواد والبياض او لا يوجد الحق انه غير معلوم وان امكان
وجوده مما يشكل فيه الخامس في المباحث المشرقية الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية و
الا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال
فلا يكون بهذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تقديرهم فالاشبه انها
ليست بمحسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء
المعقد لنا الساكن محسوسة فكان الهواء دايما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا
ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر
انها وجودية محسوسة وان كانت للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من
الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة
قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على
ما يحويه المقصد الثالث في الاعتماد وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سياتي وفيه مباحث

ابن م

ان م

ظهر

احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة
ما من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة و
قد اختلف فيه اي في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي قالوا ثبوته ضروري ومنعه
مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده
على زق منفوخ فيه تحت الماء احس بميله الى جهة العلو وهذا الذي ذكروه انما يتم في نفس
المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل
يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال واما اثباته اي اثبات امر يوجبه اي يوجب المدافعة على تذكير
ضمير المصدر فلانه لولاه اي لولا ذلك الامر الذي يوجبها لم تختلف في السرعة والبطوء الحجران
المرميان بيد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ
ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطوء الحركة
ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه ولا مبدأ ما اي وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة
فيجب ان لا تختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا
باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا
مبدأ ما ولا معاوق داخليا غيرهما فوجب تساويهما في السرعة او البطوء واجاب عنه الامام الرازي
بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير
للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها به فبعيدة جدا وستقف في اثناء البحث
عن احوال الاعتماد على زيادات يفيدك زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتج لاثبات
مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط
قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا ما وهو ما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس
المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه
ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر بمجرد قوته عايقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما
فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب
الحلقة الى جهته ومدافعتها الى [illegible] اعني الحركة [illegible] تلك الجهة بسبب وجود شيء يقتضي الدفع الى
جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان
ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اي ثاني
مباحث الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا
مدافعة نازلة ونجد في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء اي تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها اي
للاعتماد انواع متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والى السفل والى

اي الميل والاعتماد

اي ثالث المباحث

سائر الجهات وهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين
غاية الخلاف والبعد ام لا فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادا
ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك
فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة او يسرة فهو
نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذوها العامة
من جهات الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت بان الانسان
يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء
الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما
وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر
وقفت او سامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق
وما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة
على الوجه المذكور واخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا
القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض
منها يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار
طول قامته حيث هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته
باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار
الخاص يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها
وان امكن تطبيق ما اعتبروه وانه اي انحصار الجهات في الست وهم باطل وان كان مشهورا مقبولا
فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول العامي فلان اعتبار
غير منوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد يتناول الجهات فيصير اليمين شمالا
وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا
وبعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور
صحيحا بحسبه اي مثبتا جهة حقيقية لوجب جهات غير متناهية اي غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم
بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه حدث له جهات لا تحصى واما الوجه الثاني الخاص
فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل ... الجواهر الفردة
الابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع
على قوايم امرا واجبا في تحقق الجهات ومن ثم نقول في المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات
ست وعشرون بعدا اي طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه
الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون
للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوط

المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس
وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا ستة وخطوط اثنا عشر ونقط
ثمان واذا ... ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة
وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة
غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف
بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل
هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب
منها كما سيأتي ذكره وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق و
التحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان للجهات
مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما
ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف الثمانية القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء
الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فيسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت
اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية
بطبعها يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وانضافهما
بان الجهتان لا يتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا
بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي
لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف
الفوق والتحت حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات
فلا تمايز بينهما بالطبع وهي متبدلة بحسب الغرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي
السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما
يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على
النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس
الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق
بالفعل المذكور ومعناه ان لرأس كل شخص وقدمه بسبب طبيعته مع الجهة في الولي والعوب ولا شك
انا اذا فرضنا قدم احد من الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على الوجه الطبيعي بل كان ذلك انعكاسا
له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سيأتي اثنان اعني الصاعد والهابط
وما عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلهما القاضي هذا قسيم لقوله انواع الحركة اي وجعل القاضي
الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة
فيسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة
الى سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي القائلون بالاعتماد

من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات
اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة
واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال الآخرون الاعتماد في كل جسم واحد [illegible] التعدد في التسمية
دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي
ابي بكر وهذا هو الاشبه بالاصول عند اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات
المتفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها
قد يجتمع لوجهين الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة وهو ظاهر
والمتعلق به اي بذلك الحجر من اسفل الجاذب له اليه اي الى الاسفل يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة
فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالبا لما له اليها الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان
متساويان الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه
اعتمادان الى جهتين ومثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد ثم قال الآمدي
ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز
اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في
الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اي رابع مباحث الاعتماد قالت
ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب
للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما اي من الثقل والخفة عرض زايد على نفس
الجوهر وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طايفة من اصحابنا منهم الاستاذ
ابو اسحق فانه قال في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا واخر
منها خفيفا وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا يتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام
عايد الى كثرة اعداد الجوهر والخفة في الاجسام عايدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى
ثقلا او خفة ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء اي صب وملأ زيبقا فان وزن ما يملاه
من الزيبق يكون اضعافا اضعافا عشرين ما يملاه من الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر
الفردة في ذلك الزيبق والماء ضرورة تساوي الحاويين لهما اي للزيبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من
تساوي اجزائهما المالية له الا ان يقال بان في الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا اما للعناد [illegible] المختار
واما بسبب اخر [illegible] وحينئذ لا يساوي اجزاؤه اجزاء الزيبق لانها مكتنزة متلاصقة
فلا فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله فكان يجب على ذلك
التقدير ان يكون زيادته اي زيادة الخلاء في اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها اي على وزن
اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها تقدر الخلاء في الماء
وهو اعني وزن الزيبق ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء وكان بازاء كل جزء من ماء عشرون
جزءا خلاء فالفرج بينها اي بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضروري البطلان

يلاقيه الحس الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية خاتمتها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا ويقسمه الى
ثلثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب
ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب
خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية
او لا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القايل
بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن
للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح وكذا الحركات
منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية والنفسانية وينتقض ذلك اعني حصر الحركات في الاقسام
المذكورة بحركة النبض فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم
وليست داخلة في الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره لانهم حصروا الحركة
الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي اي حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست
احدى الاخريين ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن
المتحرك فان لم يحصروه فيهما اي ان لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض
طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعني حينئذ بالطبيعة ههنا الا ما يكون خارجا عن المتحرك
ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى
المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا يكون منشأ لافاعيل مختلفة
حتى يجاب بان طبيعة الماء يقتضي صعوده وسوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا
كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي
في جوفه سخونة يحتاج في دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب
حرارة وصار كالاخلاط للروح فيحتاج الى اخراجه واستبدال بهواء اخر هذا وقد يقال ان حركة
النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فصل منه فيعرض
له لو عاقه الانبساط له بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد
والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه
الروح الى الشرايين فتنبسط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع حركة الشجر حركة اعضائه
ونحو ذلك فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة
النبض مركبة والمذهب في الانقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها اما الميل الطبيعي
ففيه الحكمين الاول ان العادم له اي للميل الطبيعي بل لمبدئه لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر
اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدؤها [illegible] هو الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر و
الارادة اذ لو تحرك العادم لمبدائه الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا في مسافة ما في زمان
لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من ان قطع بعضها متقدم على قطع كلها ولكن ذلك الزمان

بالفرض ساعة ولدى مبداء الميل الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المتحركة فى تلك المسافة المعينة
ويقطعها فى اكثر من ذلك الزمان لوجود العايق عن الحركة وهو مبداء الميل الطبيعي ولكن
الزمان الاكثر عشر ساعات فلاخر اى فلجسم آخر مثله عشر ميل الجسم الاول ان يتحرك فى تلك المسافة
بتلك القوة المتحركة ويقطعها فى ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين وهى
بالعشرة فى المثال المفروض فيكون الحركة مع العاوق القليل كهى لا معه فى السرعة والبطوء لانهما
قطعا مسافة واحدة فى زمان واحد وقد عرفت مثل بما فيه من النظر فى مسئلة الخلاء فانقل
الى هنا ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لابد ان يكون
على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة وفى زمان فاذا فرضت حركة اخرى
تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت الحركة الاولى ابطاء من الاخرى
على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثانى فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة
والبطوء فان كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها
السرعة والبطوء بان تتخيل لامة حدا من حدودهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه
الحركة السريعة والبطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت فى تحديدها لها من الاسراع
والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن اسناد الحدود المختلفة التى
للحركة اليها بل بحسب ذاتها تطلب الحصول فى المكان الطبيعي فيكاد تقتضى قطع المسافة فى غير زمان
لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعنى الجسم
المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد فى تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك فى
تأثيره اذ لو لم يعاوق لم يكن له مدخل فى تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك
او غير خارج عنه فالخارج هو قوام مافى المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته فى الرقة والغلظ كالهواء والماء
تتفاوت حدود الحركة فى السرعة والبطوء وغير الخارج هو المعاوق الداخلى ولا يتصور فى الحركة الطبيعية
معاوق داخلى لاستحالة ان تقتضى الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضى مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات
بل فى الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجى فقط وتحديد القسرية يحتاج الى
ذلك والى معاوق داخلى ايضا فلذلك يستدل بكل واحد من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء
ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبداء ميل طبيعى اعم من ان يكون طبيعيا
او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلى واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع
الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل فى تعيين الحد المقتضى لزمان مخصوص فلا يكون ذلك النقصان
كله بازاء المعاوق حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلى
حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعى غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف الحكم الثانى ان
الميل الطبيعى يعدم اذا كان الجسم فى الحيز الطبيعى والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعى و
انه طلب للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير فالمطلوب

الى مسئلة الخلاء
مسئلة الميل

س ح

ع

بالطبع

بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه باطل وهذا الاستدلال انما يصح ويتم فى نفس المدافعة
لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدئها فانه اذا كان مبداء المدافعة الى ذلك
المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا
اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة ما بطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته
كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة فى الحجر حال حصوله فى موضعه الطبيعى لانا نقول ليس
ذلك الحجر فى حيزه الطبيعى وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه
ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها
طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل
فيكون المدافعة حاصلة فى ساير اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله
على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا فى كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا فى اجزائه اذ ليست
موجودة بالفعل واما الميل القسري فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسري
الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي
ينزل بنفسه مع تساويهما فى الحجم والثقل فقد اجتمع فى الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر
فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك
القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد
مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه
كالحجر فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعى
ميل قسرى واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت
عن العوايق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعى على ذلك التقدير بالغا الى نهاية
الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها
جاز ان يقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا يقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحدهما ربما يقوى
على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى او احدث كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه
من مراتبه الثانى انهما اى الميل القسري والطبيعي هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد
بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة
اذ يستحيل ان يكون فى شئ مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحى عنها فليس فى الحجر المرمى الى فوق مدافعة
ما بطة وان اريد بالميل مبداها فنعم اذ يجوز اجتماع مبداء المدافعة الى جهة مع مبداء المدافعة الى
جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبداء الاخرى فان الحجرين المرميين الى
فوق بقوة واحدة واذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما الحركة فان الصغير اسرع حركة
من الكبير وفيهما مبداء المدافعة القسرية قطعا وذلك المبداء قوة استفادها المتحرك من القاسر
ويثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات ما يماسه ويخترق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل

ايضا فلوله ان تكون فيهما مبداء المدافعة الطبيعية لما تفاوتتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ المدافعتين
الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبداء الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة
فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبداء المدافعة
الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبداء المدافعة على قرينة لها فلو اجتمع المبدأ ان
لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون ما فيه مبداء المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه
واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وسيأتي في ابحاث الادراك ما يتعلق به وينضم اليه
اي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف سادسها اي سادس مباحث الاعتماد
في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها اي من اختلافاتهم فيها انهم بعد الاتفاق على انقسامها
اي انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة
والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو
اذا دفع اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه او عداهما اى كاعتماد الثقيل والخفيف
الى سائر الجهات اعني القدام والخلف واليمين والشمال فقد اختلفوا في انها هل فيها تضاد
فقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي يجب بها ويبطله انه تمثيل
خال عن الجامع فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة
بينهما والى ما يلزم من تضاد الآثار التي هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه
يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة
بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع
الحركتين الى جهتين لو وجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين اوجب له
الحركة الى كل جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي يحرك عنه فيلزم ان
يجتمع له في حالة واحدة كونان في له كاينين واقعين من الحيز الاول في تينك الجهتين واجتماع الكونين
محال ضرورة فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فهذه
علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول
في مكان واقع في تلك الجهة فيبطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه
ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل تتضاد الاعتمادان اللازمان
او المجتلبان فقد تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه لا
تضاد للازمة مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها
الدافع وهي اعتماد لازم طبيعي للحجر فيه ايضا مدافعة صاعدة يجدها الدافع له اي للرافع
وهي اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو
تردده في انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللجبل المتجاذب
على سبيل التعادل حتى يسكن كما مر فانه نال فيه مدافعة للجاذبين بجده اي بجد الجاذب

مدافعة الجبل له بالضرورة فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الجبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه
اياه الى جهته لتحرك الجبل بذلك الميل الى الخلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله اذ لو الجذب له
لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الجبل اعتمادان مجتلبان وتارة قال لا مدافعة وانما هو كالساكن الذي
يمتنع عن التحريك فان كل واحد من الجاذبين منع بجذبه ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع
هناك بين اعتمادين ومنها اى ومن اختلافاتهم ان الاعتمادات هل تبقى فمنع الجبائي من غير
تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده للجبائي في عدم
بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا لبقي الاعتماد المجتلب
في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اي المجتلب
يشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعني الاشتراك في اخص
الصفات يوجب الاشتراك مطلقا اي في جميع الصفات عند ابي هاشم القائل بالتفصيل فيلزم حينئذ
ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل اتفاق منهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا
ايضا قلنا لا نسلم كونه اى كون ما ذكر اخص صفة النفس بل في ذلك اى اخص صفة النفس عند ابي
هاشم هو كونه اعتمادا لازما او اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم
الالزام الوجه الثاني لا فرق في اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات
وغيرهما بين المقدور وغيره فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع
البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل بمجرد بلا جامع
لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو
مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة يقتضي ذلك لجواز ان يكون
خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائهما على الاطلاق سواء كانت مقدورة
او غير مقدورة ولا يكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز
بقاء اللازم واما ابو هاشم فيدعي الضرورة في بقاء الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة
في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اي ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان و
الطعوم فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام ومنها انه قال
الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين
معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فاذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب
وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل العرض واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها مثلا
تكلس اى صار كلسا وهو الاصل الصادر المركب من النورة واخلاطها وترمد اى صار رمادا
اذ النار نزيد يبسا بما نابها لرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويتبدد ومنعه
ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان خفيفتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا في ذلك الماء
والزيبق فان الزيبق اثقل بكثير وباضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب

كونه

كالحطب

عا تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين
فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلهما وانما يحدث الرطوبة واليبوسة
فيهما عندها باحداث الله اياهما على سبيل جري العادة وهما اي الذهب ومامسه الكلس قبل اي
قبل مماسة النار سيان متساويان في اليبس مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى
الرطوبة واليبوسة كما توهمته كيف وما ذكره غير مطرد في الاجساد الصلبة التي اوقد عليها النار مدة مديدة
حتى فرق رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال بان
الاجزاء المائية الظاهرة حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية
موجودة في الاجساد الصلبة التي مياما ستبانة بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج
عن الفاء جواب اما اي القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاجساد الصلبة قبل ذوبانها خروج
عن حيز العقل ورفع للامان عن المحسوسات اذ يجوز حينئذ ان يكون بين ايدينا انها رجاجة والحس بها
ولهذا قال الاستاد ابو اسحق لا نسلم ان المذاب يجد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة
مع العيان بابعد من دعوى الرطوبة في الاجساد المحسوسة يبوستها ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو
على الماء كالخشب مثلا انما يطفو عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما
بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا غمست صعد بها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان
اجزاءه متكاثفة لم يتشبث بها الهواء فلذلك يرسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان الذهب
يرسب الزيبق والفضة يطفو عليه مع ان اجزاءهما غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا
انه يجب ان ينفصل عنه اي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو وحده ويبقى الاجزاء الاخر راسبة في الماء
لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الآخر فيرسب
الخشب ويطفو الهواء قال المصنف وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء
الهوائية وغيرها في الجسم الطافي او الوضع الحاصل بين الهواء واجزاء الطافي افادها اي افاد الهواء
والاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال يعني ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا
من اجزاء هوائية وغيرها تركبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن ساير الاجزاء
وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين
التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب ساير الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم ان للثقل والخفة
اي الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما اي الثقل والخفة امران حقيقيان عارضان للجسم في نفسه
كما مر يقتضي احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا ويلزمه امران الاول
ان الحديد يرسب في الماء فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء مع
ان الثقل في الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا الثاني ان جسم حديد
يرسب في الماء والف من خشبا لا يرسب فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من والحكماء
كلام يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاورده ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلي من البحث

بيان

بيان اختلافات المعتزلة في الاعتقادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية
فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك
الجسم فيه لان ثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه الى تحت وان كان
الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء
فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوي في الحجم اخف منه اي من الماء
نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذي ملئ
به مكانه موازيا مساويا في الثقل لذلك الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر
الباقي في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين يعلم بالمقايسة
على القسم الاول فتامل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا ترسل في الماء لاحتياجها الى ان تنحي
من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة في الاجرام
الصلبة تخلل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم تكن للاجزاء الهوائية المتخللة
فيها ميل فاذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوي وقاوم الاجزاء
الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال
عنها وبما قررناه ظهر لك ان حمل كلام ابي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران
علم ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب حركة تخلقها الله تعالى في الجسم
تقتضي اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات تخلقها الله في الراسب ومباينة
تخلقها في اجزاء الماء على طريقة جري العادة وانما لم يذكره في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة
ومنها انه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه انه لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء
بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث
الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد
ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا
عن الانفصال كيف اي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذي فيه اي في الخشب لم يبق
على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط التام فلا ينفصل
حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي
بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء اذا خلي
وطبعه تصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده
ولو حل وكاؤه شق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه
نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بسفله وطلبه
وقوع عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا او خروجا من الاصغر
ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون اشد

سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود

ومنها انه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما اي للحركة والسكون هو

الحركة كما يشاهد من التوليد في حركة اليد لحركة المفتاح فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح

اى شاهده

متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكما يشاهد في حركة الحجر وسكونه في الموضع الذي يقصد بالحجر

اما طبعا او قسرا فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي

في الحجر وقال ابنه المولد لهما اي للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين الاول انه اذا اقيم

عمود يمكن انتصابه قائما على راسه منفردا فنصب لذلك وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد

الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة يمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته

سقط الى جهة الدعامة وانه لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم يتولد عن الحركة

بل من الاعتماد واليه اشار بقوله واما هو اي سقوطه الى تلك الجهة الا للميل الذي احدثه فيه الاعتماد

اليه

عليه الثاني حركة اليد متاخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد لامتناع

التداخل من الاجسام والمتاخر لا يولد المتقدم وفيه نظر اذ لا تاخر هناك بحسب الزمان بل هما

معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحرك اليد

فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين

ابو اسحق منهم

يولدهما اي يتولد الحركة والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى لتمسكيهما فان تمسك

الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولد

الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من

الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا

قال الامدي يدل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد

كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدهما عن حركة اليد باولى من القول بتولدها

من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حرك يده كانت

حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من

الشعر والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسنادها الى اعتماد

اليد قلنا لم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها

بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابنه ابى هاشم لا نسلم

حركة العود بدون حركة المعتمد الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا يكون الا بعد حركة الحجر بل متقدمة

بل معا معا في الزمان مع كونه حركة الحجر

على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا عاد هابطا

نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من

الحركة لا من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على اصله من

ان الحركة انما يتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف وهذا فرع الخلاف الذي قبله

١٤٥

ثم قال وعلى الرأيين فيه تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات

المتعاقبة في الصعود الناشي للحجر المقسور ولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد

حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب ان يذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بان يتولد من كل

حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي

في الحجر اذا كان يوجب لنزوله فلتوجبه اوله اي في ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من اعتمادي

الجبلية يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض

على الرأيين وفيه نظر لان الحركة القسرية يضعف كلما بعدت عن المبداء القاسر بسبب مقاومة

ال

الطبيعة لها منضمة مقاومة الطبيعة لها منضمة مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج

المتحرك الى خرقه فليست طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في الاحكام فتنتهي الحركة

الصاعدة في الضعف الى ما يوجب اي الى طبقة يوجب الحركة النازلة التي هي ضد ما دون

الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده

مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر مغلوب في الاول اي

في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا بمقاومة الطبيعة

والمخروق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا وحينئذ توجب الاعتماد

اللازم النزول والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكم

عن ابنه ايضا ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ

عدة

لا توجبه الاعتماد ولا اللازم فانه توجب الحركة الهابطة بين ولا المجتلب لانه يقتضي الحركة الصا

فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا

وقال الجبائي لا استبعد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما نصر مذهبه

بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل

فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد

التعادل والتساوي وعنده اي عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور حينئذ حركة

صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهو اي

الاستدلال الذي نصره مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين

الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين

متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة

والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يجب توليد الاعتماد لهما اي للحركة والسكون

خلاف اصله فلا يمكن له الاستدلال به بل حقه ان يقول موافقا لاصله الحركة الاخيرة من

الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا توجب له سكونا اولا ثم حركة نازلة فان المتولد قد يتاخر عن

المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تاخير الحركة النازلة بتوسط السكون

عن الحركة الصاعدة المولدة ايا ما وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة
الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومنهم
من لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب
غالبا في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا المقصد الرابع الصلابة
كيفية بها ممانعة الغامز اى كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تاثيره ولا ينغمز تحته و
اللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف
عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتاثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به
كالجسم العنصري وهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير
ضد لها لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة
وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير
المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين
لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك
الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في
الزق المنفوخ فيه له مقاومة فلا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع
الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية المقصد
الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان
يكون بعض الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء
هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان
بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات
قال في المباحث المشرقية اللائق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام
فيها مختصر فاخرناه واردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصرتان
بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق
والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما واختلفوا
في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات هو الضوء وحده لعدم
توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض
هو اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء
ثم تلك الرؤية بعينها يتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات
واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما
متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة

بالرؤية

بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه
لا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره
وشكله وغيرهما فهي مرئية لا بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم انه لا يمكن
تعريفهما اى تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما
اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من تعريفهما على تقدير صحته كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما
من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء
ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه كمال ذاتي
لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر ومن ان اللون عكسه اى كيفية يتوقف
ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى
كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كان تقوم اللون
مشروطا برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم فقال ولنجعل مباحثهما قسمين القسم الاول في
الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها على ما سياتي لانها
اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اى في القسم الاول مقاصد ثلثة الاول قال بعض
من القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء
للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر
وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك
بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة
لم ينفصل بعضها عن بعض بالاجتماع حتى يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج
وفي بعض النسخ من الشفاف الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث
البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل بضد ذلك وهو
عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اى يوجب تخيله
لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه
كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا
وايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد
وقيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على انه حقيقي بخلاف البياض
فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل
على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سببه تخيلا لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ
بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ
البياض لا يدل على انه تخيل لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا
عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في موضع من الشفاء اى في فصل

توابع المزاج من المقالة التاسعة من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث التناقض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور وقال في موضع آخر اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتابه الشفاء قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل لوجوه خمسة الاول ان تناقض البيض مع كونه شفافا يصير ابيض بعد ما يلقم واغلائه بالنار ولم يحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الثقل مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خشونة لا انعقادا الثاني ان الدواء المسمى لبن العذراء ويتخذه اهل الحيلة وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم تصفى الخل حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كالدمع فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان شفافا يفرق ودخل فيه الهواء والقلم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية انه اذا خلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا فانفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منحلا ومتفرقا في الخل ولا له تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حقه ماء القلي اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب آخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا وجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون تارة من الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودي ثم كذلك حتى تسود وهذا هو الطريق الساذج كانه ياخذ من اول الامر سوادا ضعيفا ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة اي ياخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي ياخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا ومن الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحال بعض الوجوه لم يكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على ثبوت من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الثبوت من مرئي وليس في الاشياء ما يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا منهما امكن ان يتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غيره وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالط النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك عليه بياض مشرق ثم انه خالطت

الصفرة سوادا ليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سيأتي تفصيله فنقول ولولا اختلاف ما تركب هذه الالوان المتوسطة عنها لا يجد الطريق اشارة الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء لا ينقل السواد بتجربة اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو لم يكن الا سواد وبياض على الوجه الذي ذكره وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر لان هذه الالوان حينئذ انما هي لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي في هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل اي الدق فليس بياضهما لان الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء المضيء والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك الا بياض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضيء تأثير في التبييض قال المص واذا تقرر ذلك فانه قد اعترف ان ابن سينا بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة وهي زبد الماء واخواته ويلزم السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا فالله اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي كلام في هذا المعنى اشفى استقصاء واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان لكن كلام الرازي كما هو دابه تصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه اي منع انه لا بياض فيما ذكروه من الامثلة والقول بان ذلك ان اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا به ابعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لا باعيانها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج ومن اعترف بوجه ما اعني وجود السواد والبياض قال اي بعضهم هما الاصل والبواقي من الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا اختلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالط النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في

الجلاء وان اشتدت غلبته عليه فالقيمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان
خالطها اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية
التي هي الكهبة واذا خالطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة والكراثية ان خالط
بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية
وعلى هذا فقس حال سائر الالوان وقال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة وتحصل
البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت
سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان تختلف بحسب مقادير المختلطات
كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اعني لونية ما تركب
سوى هذه الخمسة على انحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي الالوان تختلف كما ذكرتم واما ان
كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اي مما يركب منها فشيء لا سبيل الى الجزم به
ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مغروزة هي لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا
الخمسة مركبة منها فالواجب ان نتوقف فيه المقصد الثاني قال ابن سينا وكثير من الحكماء
الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه
وانه اي اللون غير موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده حينئذ بل الجسم في الظلمة مستعد
لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لا نراه في الظلمة فذلك اي عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه
في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل
لان الهواء المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج اذا اوقد
نارا اوقع عليه ضوء ما والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة
عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي انه
اي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق المتيقن عدم رؤيته
في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق
عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء به
اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك
نرى الجالس الخارج المستضيء بالنار قال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون
انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اسد وكلما كان
اضعف كان اضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاول واذا
انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا توجب ان يكون الالوان
التي هي في ضمن هذه الطبقات ينتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي
اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون اللون طبقة توجد في

في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا فاعترف
بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب
الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب
شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة وانت تعرف ان مذهب
الحق ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقها الله في الحي على وفق مشيته
ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي
في مباحث رؤية الله تعالى وانما لا يتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك بها في مواضعها فعليك
برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم يصرح بها المقصد الثالث الظلمة عدم
الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر
عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج
الجالس وما مر اي ليس الحال المذكور من الجانبين الا لانه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا
من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الاخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها
عدم الضوء وحينئذ ينبغي كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فبذلك
فلذلك اختلف حالهما قال المصنف ولو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا
ولا الضوء المحيط بالرائي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلم يحيط به اي بالمرئي لا الظلمة المحيط
بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وحينئذ يكون الظلمة امرا موجودا عائقا
اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكره وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا
خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا
محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا
فتحنا نا عينا في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في
هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا
فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب و
الشعل البعيدة ولا يرى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بان ذلك ليس
لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل في الليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل
عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به
وذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان البصر انما
يصير مغلوبا بضوء ما فلا يقوى على الاحساس بالهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان البصر ليس
منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان
الاولى ان يجعل هذا الفرع موجبا تابعا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية
فرعا للمقصد الثالث القسم الثاني من قسم المبصرات في الاضواء وفيه مقاصد اربعة

الاول زعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل عن المضئ وتتصل بالمستضئ و بطلانه وجهان الاول انها اى تلك الاجسام الصغار التى هى الضوء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسًا به والضرورة يكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءًا اكثر استتارًا والمشاهد عكسه فان ما هو الكثر ضوءه يكون اكثر ظهورًا وفيه نظر فان ذلك اعنى ستر الجسم المرئى ما تحته شأن الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التى تنفذ نور البصر فيها وتتصل بما وراءها فان صفيحة البلور والزجاج الشفاف يزيد ما خلفها ظهورًا ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسمًا محسوسًا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولا يرى ان الصفيحة اذا غلظت جدًا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة دون القوية بل هى حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثانى لو كان الضوء جسمًا لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والتالى باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجسامًا مختلفة الطبايع مقتضية للحركة فى الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة فانه اى ذلك الجسم الذى فرض انه النور لا يخرج من البيت لا قبل الصد ولا بعده وهو ظاهر ولا يعدم ذاته والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى ايضا على حاله الذى كان عليه بل بعدم كيفيته التى كانت مبصرة وهو مراد لنا فان تلك الكيفية الحاصلة مقابلة المضئ الزايلة بزوالها هى الضوء واذا ثبت ذلك فى بعض الاجسام ثبت فى الكل للقطع بعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا اى وجه الارض وما يتصل بها فى اللحظة وحركته اى حركة النور الفايض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض لا تعقل فيها اى فى تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل بعض الوجهين متقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان مجرد الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسمًا بان الضوء متحرك لانه ينحدر عن المضئ العالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك ويتبعه اى يتبع الضوء المضئ فى الحركة اى يتحرك بحركته كما فى الشمس والمصباح وينعكس الضوء عما يلقاه اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة اصلا بل حركته وهم محض وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه فى المقابل اى حدوث الضوء فى القابل المقابل للمضئ فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى القابل ولما كان حدوثه فيه من مقابله مضئ عالٍ كالشمس مثلا يخيل انه ينحدر من العالى الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرًا لرأيناه فى وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث فى القابل دفعة ولما كان حدوثه فى الجسم القابل تابعا للوضع من المضئ

اى الوضع

اى لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر ظن انه يتبعه فى الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث فى مقابلة المستضئ الذى يقع عليه الضوء من غيره كما يحدث فى مقابلة المضئ بذاته والمتوسط الذى هو هذا المستضئ بالغير شرط فى حدوثه اى فى حدوث الضوء من المستضئ الى المنعكس اليه ظهر بطلان الوجوه الثلثة التى ذكروها فى حركة الضوء ويرد ايضا عليهم الظل نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على انه ليس جسمًا فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث فى آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال فى الضوء ايضا تفريع على بطلان كون الضوء جسمًا من المعترفين بانه اى الضوء ليس جسمًا بل هو كيفية فى الجسم من قال انه مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورًا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زايدة على اللون الذى ظهر ظهورًا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زايدة عليه فان اورد عليهم ان يدرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفى والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم فى ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد له ظهوره وبلغ الغاية فى ذلك بهر الابصار حتى خفى اللون لا لخفايه فى نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلى فى الغاية هذا تقرير مذهبهم ويبطله انه اى القايل به اعترف ان ثمه امرًا متجددًا على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوء فلا يكون الضوء الذى هو هذا المتجدد نفس اللون لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه لهذا ولانه اعنى الضوء مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير متشاركة فى الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيهما اى فى هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما يقول القايل الامر المتجدد الذى اعترف به لون يحدث فلا يكون الضوء زايدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ الالوان بحسب استعداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة فى الوجود او مجتمعة فى المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازى هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زايدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سببه فذلك نزاع لفظى وان زعموا ان ذلك الظهور يحدد حالة نسبية اعنى ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبى فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لهم الضوء ظهور اللون بعينه وانه عطف على اذ ربما اى ولانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة بالماهية فى امر ذاتى او عرضى فيجوز حينئذ اشتراك الالوان المختلفة الحقايق فى كونها ذات مراتب اى فى الظهور الذى له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف

ذكره

جدا اذ المراد ان الضوء الذى فى البياض مماثل فى الماهية الضوء الذى فى السواد كما يشهد به الحس وهما
لا يتماثلان فى الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زايدا عليه واذ قد بطل هذا اى الوجهان
فالمعتمد فى الرد على هذا القايل بان البلور فى الظلمة اذا وقع عليه ضوء وحده دون لونه اذ لا لون له وكذا
الماء فى الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون
كما انه وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين
اللون لكان بعضه ضدا لبعض لكنه باطل لان الضوء لا يقابل الا الظلمة احتج القايل بان الضوء هو ظهور
اللون لا كيفية زايدة عليه بل الحس كما تراه اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن ههنا كيفية برقا ولمعانا بانه يزول
الضوء الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا فى الظلمة ولا يرى
ضوءه فى السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه فى ضوء القمر ثم القمر فانه مضئ
ولا ضوء له فى الشمس ثم الشمس فانها الغاية فى الاضاءة التى يزول فيها ضوء ما عداها وهو اى الحس
زوال الاضعف بالاقوى الا ان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة بحسب نفس
الامر بل الحس لما ضعف فى الظلمة وكان اللامع بالليل قد رءا الظهور وظن ذلك الظهور كيفية زايدة
على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم يزل لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام
فى السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها
ليس الا اخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره قلنا هذا تمثيل اى ايراد
مثال غايته تجويز ان يكون لذلك الذى ذكرتموه اثر فى اختلاف احوال الادراكات فى قوتها
وضعفها بحسب اختلاف الحس فى قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زايدة
على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود فى نفسه عند انفعاله عن
الاقوى فيجوز ان يكون اللامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى فى ضوء السراج المقصد
الثانى فى مراتبه اى مراتب الضوء مطلقا القايم بالمضئ لذاته هو الضوء اى قد يخص هذا الاسم
بالكيفية الحاصلة للجسم المضئ فى ذاته بعد اطلاقه عليها وعلى غيرها كما فى الشمس وما عدا القمر من
الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضئ اخر والقايم بالمضئ لغيره
نور اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما فى القمر ووجه الارض المستضيئين بضوء الشمس
فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا
والحاصل فى الجسم من مقابلة المضئ لغيره هو الظل كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار
وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضئ بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة
القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتى للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضئ بذاته او بغيره
فانحصرت مراتبه فى ثلث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضئ فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالاول هو الحاصل من مقابلة المضئ لذاته
والثانى هو الحاصل من مقابلة المضئ لغيره فيكون الضوء الذاتى خارجا عن الضوء الاول والكلام

وله اى للظل مراتب كثيرة متفاوتة فى الشدة والضعف كما فى افنية الجدران ثم الذى فى البيوت
ثم الذى فى المخادع فان الحاصل فى فناء الجدار اقوى واشد من الاخرين لكونه مستفادا من الهواء
المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة فى جوانبه ثم الحاصل فى البيت اقوى من الحاصل فى المخدع
بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضئ بالشمس والثانى مستفاد
من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف مصادرها فى القوة والضعف وكما تراه اى و
كالظل الذى تراه يختلف فى البيت شدة وضعفا لصغر الكوة اى الثقبة النافذة وكبرها فانها
كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل فى البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل
اضعف وتنقسم الظل فى داخل البيت بحسب مراتبه فى الشدة والضعف الى غير النهاية اى الى
امور غير منحصرة فى عدد يمكن احصاؤه انقسام الكوة بحسب مراتبها فى الصغر والكبر كذلك
ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة فى المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة
لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا المقصد الثالث شرط تكيف الهواء
بالضوء اولا وانما اورده ههنا لان ما ذكره فى المقصد الثانى من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء
بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه اى شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا
فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقايل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون
عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون
شرط الاخر والدور دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز اجتماع الانفكاك الحاصل
ويبطله اى يبطل قول المانع انا نرى فى الصبح الافق مضيئا وما هو الا الهواء يكون بالضوء
وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة اى بالهواء والكلام فى الهواء الصرف
الخالى عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة فى الجملة
ورده الامام الرازى بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل
الطلوع وبعد الغروب وفى افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان
ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه اخر ايضا هو انه لم يتكيف
الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب باقية على ضوءها والحس لم ينفعل على ذلك
التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها احتج المانع بانه لو تكيف الهواء به لاحس به
اى بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء
وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا فى الاحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده
كافيا فى رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء اما غير ملون بالكلية واما له لون ضعيف
جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاجساد المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا فى رؤية
الهواء مع كفايته فى قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون المقصد الرابع
انه ثم شيئا غير الضوء يتوقف اى يتلالا ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة لانه شئ يفيض

منها اى من تلك الاجسام ويكاد يستر لونها وهو اعنى ذلك الشئ المترقرق له اي للجسم اما لذاته
ويسمى حينئذ شعاعا كما للشمس من التلالاء واللمعان الذاتي وله اما من غيره ويسمى حينئذ بريقا
كالمرآة التى حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء فان الشعاع والضوء
ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره النوع الثالث من المحسوسات المسموعات
وهى الاصوات والحروف التى هى كيفيات عارضة للاصوات ومباحثه اى مباحث النوع الثالث
قسمان القسم الاول فى الصوت قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع وفيه مقاصد
الاول ان الصوت وان كان بديهي التصور كساير المحسوسات الا انه قد اشتبهت عند بعضهم
ماهيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو التموج اى تموج الهواء وهو سببه القريب
وقيل الصوت هو القرع او القلع مع ان هذين سببان له بعيدان والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته
بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس الا يرى ان الصوت الشديد
ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده وانه قد تعرض من الرعد ان يزلزل الجبال وكثيرا ما يستعان على
هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا فى نفسه وايضا التموج حركة والصوت
ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط
اللون ولا شئ من الاصوات بمبصر اصلا وسببه اى سبب الصوت القريب تموج الهواء وليس
تموجه هذا حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة
شبيهة بتموج الماء فى الحوض اذا القى حجر فى وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا لانه متى حصل
التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء
الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال فى طنين الطست
فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازى وانت خبير بان الدوران
لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتمام اما وجودا فلانه
قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت
فى بعض صوره ما عدم فيه التموج لا فى جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات
مع الحدس القوى من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على
وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا
يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اى تفريق شديد
او قرع عنيف اى امساس شديد وانما كانا سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة
التى يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين بعنف وينقاد له اي لذلك الهواء المنقلب
ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية وتتموج الى ان ينتهى
الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمى فى وسط الماء فظهر
ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من

من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان
المصوت ملاصقا به وراسه فى السماء واذا فرض المصوت فى موضع عال حصل هناك مخروطان
متطابق قاعدتاهما وعن هذا التصور يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب
وانما اعتبروا العنف فى القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد
هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة
سببا للاحساس به لا لوجوده فى نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما انيان
فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا
للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له فنجعل الان سببا
للزماني لانه على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم
حينئذ ان يكون الزماني موجودا فى الان المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها
الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامع لا لتعلق حاسة السمع به اى بالصوت
مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما لا يستحقه
والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان
هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان
ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج
ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فيدركه السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت
يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه فى طرف
انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر فى صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما هو الا لحصرها اي
ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها
اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه
الا هو الثاني انه اعنى الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة
فمن كان منه فى جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه
وان تساويا فى مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب
الذي هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه
اى سماع الصوت يتاخر عن سببه اعنى سبب الصوت تاخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس
على الخشب من بعيد ونسمع صوته الذى يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك
الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة حتى يصل الي
صماخنا واعتراض الامام الرازى بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه
متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق

ان مثلها لحاج الى حدس لنفيد جزما احتج هو على صيغة المبنى للمفعول اى احتج المخالف على ان
الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء جدار
غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول
الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بكلمة مخصوصة ونفوذ الهواء
الحامل للصوت فيه اى فى الجدار المذكور ومنافذه الضيقة فى الغاية باقيا على شكله الذى بسببه تكيف
بالكلمة المخصوصة موصلا له الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم نتصور
منا سماع اصلا قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته اى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التى هى الصوت
المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء فى المنافذ الضيقة بكيفيتها اى بالكيفية التى هى الصوت
المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز لمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور
نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول
بانه للحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول
الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان
حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع
واحد وعلى الثانى يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بان الحامل لها هواء متعدد
لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون
السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا المقصد
الثالث الصوت موجود فى الخارج اى فى خارج الصماخ لا انه انما يحصل فى الصماخ على ما توهم
بعضهم من ان التموج الناشى من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث
فى هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا
اى وان لم يكن الصوت موجودا فى الخارج بل فى داخل الصماخ فقط لم يدرك جهته اصلا لانه لما
لم يوجد الا فى داخله لم يدرك الا فى تلك الحالة التى لا اثر للجهة معها فوجب ان لا يدرك ان الصوت
من اى جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشى حيث يلقاه ويصل ذلك الشى اليها
لا فى المسافة لم يتميز عندنا ما يلمس الشى جهته اى جهة ذلك الشى الملموس ولم يدرك انه من اى
جهة انا لكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا
قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا لتتميز جهته وليس يلزم ان يكون حينئذ
بعيدا عنا لتنافى ما تقدم من ان الاحساس بصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يكون
ان يكون قريبا متاخما فيكون واصلا الينا اذ لم يرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما فى حكمها من
القرب ولذلك اى ولان الصوت موجود فى خارج الصماخ نميز بين الصوت القريب و
الصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة ومدركة حيث هى من

الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لا يثبت انه على ادراك
الصوت فى مكانه القريب او البعيد من السامع بل فى نظايره اشتراط الاحساس بالوصول
لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما حصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ
فلذلك يصل من الابعد فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القايم بالهواء القارع للصماخ
لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد
وبتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى منها ورد قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا
هواء قارع فيدرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك
نتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة مبداء وروده فان
كان بقى منه شى متادى ادركناه الى حيث ينقطع وينفى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقى
منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة
اثر ينبهنا على المبداء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا يفرق فى البعد بين الرعد
الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحا التى هى اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامى رجلين
لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما
وبعد الآخر قال الامام الرازى هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه
يجب ان السامع يتتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه
دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا فى
تلك الجهة مدركا له فيبقى ان يكون مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل
من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا
لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان لم يكن
الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرايحة اذا ادركت من جسم علم
انها فيها وان لم يكن الجسم ولا كون الرايحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم لا يقال انما ندركها للتوجه منها
اى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود
فيها كما ذكرتم فى الدليل الاول ونميز بين القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد
فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز
القريب من البعيد لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد
كما ذكرتموه فى الدليل الثانى لانا نجيب عن الاول انه من سد احدى اذنيه التى
يكون فى جانب المصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من
جانب الاذن المسدودة ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء
القارع لا واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء
القارع منها ونجيب عن الثانى انه اى بان السامع يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب فبطل

ما توهم من أن القريب بعد الأقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب أن يتردد ونجوز أن يكون أحدهما قريبا والآخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في أنفسهما قوة وضعفا وليس الأمر كذلك المقصد الرابع الهواء المتموج الحامل للصوت إذا صادم جسما أملس كجبل أو جدار اعتبرت الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء الصادم بهيأته لأن ذلك الجسم يقاومه ويصرفه إلى الخلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيأته كالكرة المرمية إلى الحائط المقاوم لها فينبو الكرة عنه إلى الخلف رجع جواب إذا أي رجع ذلك الهواء القهقري فيحدث في الهواء الصادم الراجع صوت شبيه بالأول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الأول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده

فرعان على القول بوجود الصدى الأول الظاهر أن الصدى أي سبب الصدى تموج الهواء الجديد لا رجوع الهواء الأول لأن الهواء إذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم المتموج جسما يقاومه ويرده إلى الخلف لم يبق في الهواء الصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الأول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الأول وكما أن التموج الأول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الأول ويتفطن أن الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الأول بعينه فيحمل ذلك الصوت الأول إلى السامع لا يرى أن الصدى يكون على صفته وهيأته وهذا وإن كان محتملا إلا أن الأول هو الظاهر الفرع الثاني قد ظن بعض أن لكل صوت صدى قال الإمام الرازي الأشبه ذلك لأنه إذا تموج هواء عن مكان لابتدائه يتموج إلى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وأنت خبير بأن هذا إنما يتم إذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر إلى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مر آنفا لكن قد لا يحس أي بالصدى إما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على إدراك تباينهما فلا يميز بينهما أي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الأمثال فيحس بهما على أنهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا وإما لأن العاكس لا يكون صلبا أملس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمى إلى شيء لين فلا يكون نبوها عنه إلا مع ضعف فيكون رجوعه أي رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث هناك إلا صدى ضعيف حتى يتعذر الإحساس هذا إذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس وأما إذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الإمام فيقال كما ذكره فقد لا يسمع الصدى إما لقرب الزمانين كما مر وإما لانتشاره كما في الصحراء ولذلك أي ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء أضعف منه في المسقفات إذ ليس السبب

في هذا إلا أن الصدى يقترن بالصوت في السقف فيقوى ويتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء إذ ينتشر هناك الصدى أو لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد أربعة الأول عرفه أي الحرف ابن سينا بأنه كيفية أي هيئة وصفة تعرض للصوت بها أي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريفه وأما الكشف عن مفهومه فهو أن يقول قوله تعرض للصوت أراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذا إشارة إلى ما ذكره الإمام الرازي من أن التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فإنها لا توجد إلا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت أو نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لأن العارض يجب أن يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني قال ويمكن أن يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني أن عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون فحينئذ يجوز أن يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الإشكال وقوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة أي الزيرية والثقل أي البمية فإنهما وإن كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك عما يخالفه في تلك الصفة العارضة إلا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع ليخرج الغنة التي تظهر من ترتيب الهواء بعضا إلى جانب الأنف وبعضا إلى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة وهي غلظ الصوت الخارج من الحلق فإن الغنة والبحوحة سواء كانتا كيفيتين أو غير ملموستين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التمييز الحاصل بهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فإن هذه الأمور ليست مسموعة أيضا أما الطول والقصر فلأنهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع إضافة ولا شيء منهما بمسموع وإن كان يتضمن شيئا المسموع فإن الطول إنما يحصل من اعتبار مجموع صوت صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع وأما كون الصوت طيبا أي ملائما للطبع أو غير طيب فأمر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان إذ قد يختلف هذه الأمور أعني الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وذلك لأن هذه الأمور وإن كانت عارضة للصوت المسموع إلا أنها في أنفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فإن اختلافها يقتضي اختلاف المسموع والذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الغنة والبحوحة ونحوهما والخفاء ليست مسموعة منظور فيه وأن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا أنسب بمباحث العربية قال المصنف وبالجملة فماهية الحرف أوضح من ذلك الذي ذكر في تعريفها لما مر من أن الإحساس بالجزئيات أقوى في إفادة المعرفة بماهيتها

المحسوسات من تعريفاتها بالأقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات
لا زمة لها لا تفيد شيء منها معرفة حقايقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها
وصفاتها المقصد الثاني الحروف تنقسم من وجوه الأول ان الحروف اما مصوتة
وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين هي الألف والواو والياء اذا كانت ساكنة
متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف
والكسر للياء واما صامتة وهي ما سواها اى ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون
متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها
كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة
واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون
مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبلها من جنسه الوجه
الثاني ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين و
الشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة
ونظايرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما آنية
صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد
الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بت وقرط وولد او في اوله كما في لفظ تراب وطرب
ودول او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى
الصوت والحرف هو الطرف واما آنية يشبه الزمانية وهي ان يتوالى افراد آنية يظن انها فرد واحد زماني كالزاء والراء والحاء فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار
مثلا راءات متوالية كل واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فظنها
حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء والخاء الوجه الثالث انها اى الحروف اما متماثلة
لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين
بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان
سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة
فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون في الحرف
لا انهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل يعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث
يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلث وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن
ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان
حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه اى امكان
الابتداء به قوم للتجربة اى زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب
ذلك من نفسه علم انه لا يمكن ان يبتدي في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت

فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه آخرون لان ذلك
اى عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء
بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية الاحكام والرصانة
وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة
ويجوز اى الابتداء بالساكن في لغة اخرى كما في لغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اخلافا
كثيرا الا ترى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات باسرها
ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكره من التجربة فهو حكاية من السنتهم
المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشاء من ذواتها
فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبداء الالفاظ
لذلك لا لكونها ساكنة المقصد الرابع في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم
في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فجايز جمعهما اتفاقا واما الصامتان او صامت غير مدغم
قبله مصوت فجوزه اى جمعهما قوم كما في العموم على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد وعمرو وبكر
وجوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث سواكن كما يقال في الفارسية
كارد وكوشت ومنهم من منعه وجعل ثمة اى فيما ذكر من الصور حركة مختلسة خفية جدا
فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع الساكنين مصوتين
او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات
اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف
في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن
ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها
لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعا له لكن الحس شاهد
بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم
الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك للشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل
الحركات داخلة في المصوتات فلذلك نقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي
الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت البسيط
حقيقة وحسا آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو اول زمان
وجود الشيء كان سابقا على ما حدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي
هو آخر زمان الحركة لابد لنفيه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة
مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا
وجدانا ضروريا انه لا يمكن التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال
تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يكون سبق احدهما الآخر بل يوجدا معا على انا

على انا نقول جاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان
تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قد قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز
والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال النوع
الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات
والمسموعات لما مر من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على
ان اعم الاحساسات للحيوان المتغذى هو اللمس الذى يحترز به عما يفسده ويفسد مزاجه ثم
الذوق الذى يستعين به على ما يتغذى به ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وايضا ادراك القوة الذائقة
مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد
يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة
فيدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز فى الحس كما فى الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه
وسخنه وله اثر ذوقى ايضا فلا يتميز احدهما عن الآخر وهى الطعوم وفيها اى فى الطعوم معدان
الاول اصولها اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة فى ثلثة وذلك لان الطعم لا بد له من
فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف والمعتدل
بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل اما الحار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف و
معتدل واذا ضرب اقسام الفاعل فى اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم
بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما
ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتى الحرارة والبرودة وكذا بين غايتى اللطافة والكثافة
غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلا او قابلا لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر
عدد الطعوم البسيطة فى عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الجبان والقرع و
الحنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف
بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض
كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض
كما سيأتى يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث
الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا
قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكره فى كيفية الحدوث مناسبات
ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال فالحار اى الحرارة كما هو المشهور فى الكتب
او الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التى
هى الآت افاعيلها يفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التى تدركها اذ من شأنه التفريق
لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حال غير ملائمة للاجسام فلا لك
كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار

اليه

اليه بقوله ففى الكثيف اى يفعل الحار فى القابل الكثيف كيفية غير ملائمة فى الغاية وهى المرارة
فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده
عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما يعنى ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة
مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع حينئذ اجزاء الحرارة ويفرق تفريقا عظيما
لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة حينئذ
فى غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحار فى القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون
فى عدم الملائمة دونه اى دون ما ذكر اولا وهى اى تلك الكيفية الحادثة فى اللطيف الحرافة اذ
تفرق تفريقا ضعيفا لكنه يكون غايصا يعنى ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل
الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص فى اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة و
يكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وان يكون دون
المرارة فى عدم الملائمة ويفعل الحار فى القابل المعتدل الملوحة وهى بينهما اى بين المرارة
والحرافة فى عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر
من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان يكون
الكيفية الحادثة فى المعتدل اضعف من المرارة فى عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك
اى ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتى المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة
والى الحرافة اخرى اى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا
من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف ويحققه اى يحقق كون الملوحة متوسطة بينهما انه اذا خلط
لطيف الرماد المر مخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث
الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمه باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم
مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير
المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بان يطبخ فى الماء وتصفى ويغلى
ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ من
شأنه التكثيف الذى لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت
الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد فى المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان
هذه الكيفيات ايضا تختلف فى عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف فى القوة والضعف واليه
الاشارة بقوله ففى الكثيف اى يفعل البارد فى القابل الكثيف عفوصة اذ يتضاعف التكثيف
يعنى ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة ويؤثر فيه
تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التى تقرب من المرارة فى
المنافرة ويفعل البارد فى القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ فى
اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما فى القابل الكثيف فيحدث فيه كيف يكون عدم ملائمة الحموضة

عدم ملائمته اقل من ح

بكثير ايضا وهي الحموضة والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اى الفاعل البارد تكيف القابل اللطيف
ببرده ويعرض فيه بلطافته اى بسبب لطافته فيعضض فيه باثيره سكون عدم ملائمة
اى عدم ملائمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب
تبديلها باقل كما اشرنا اليه ولذلك اى ولان الحموضة يحدث من فعل البارد فى اللطيف فان الثمر
العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية ولطافته واعتدل قليلا لاسخان الشمس المنضج
ازداد حموضة ويفعل البارد فى القابل المعتدل قبضا وهو فى عدم الملائمة دون العفوصة
وفوق الحموضة لان تكيف البرودة فى المعتدل اقل من تكيفها فى الكثيف واكثر من تكيفها
فى اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه فى عدم
الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه فى ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله او القبض
يقبض باطن اللسان وظاهره فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره
فقط فلا يكون النفرة عنه فى تلك الغاية والمعتدل الذى هو بين الحار والبارد يفعل فعلا
ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث
منه طعم ملائم وهو اى ما يحدث من فعل فى القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة
بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين
التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هى فى غاية الملائمة اعنى الحلاوة التى هى اشد
الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والدسومة واشبهها ما عند القوى الذائقة وهو فى اللطيف
الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه
ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هى الدسومة وهو فى القابل
المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون باشرها فى القابل المعتدل اقل من
باشرها فى الكثيف واكثر من باشرها فى اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هى اضعف من
الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها
لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اى تاثير
القابل المعتدل فى القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته اى طعمه فلا يحصل به اى بذلك الطعم
احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ فى المذاق ويؤثر
فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم
فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا ويقال التفاهة لعدم الطعم
كما فى الاجسام البسيطة ويسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها وسمجا
ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اى من ذلك الجسم ما يخالط
الرطوبة اللعابية العذبة اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها التى هى آلة للادراك بالقوة الذائقة
كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل فى تحليله احس منه بطعم قوى حاد كالزنجار اى

بجعل الصفر زنجارا او اجزاء صغارا وهذه يسمى تفاهة غير حقيقية ونفاهة حسية هذا وقد توهم
بعضهم ان المعدود فى الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة
فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان
المعدود فيها هو التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطله ما ذكروه
من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندباء وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة
ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة
لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة فى السخونة
ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
فان الفواكه التى تحلو يكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان
الشمس مالت الى القبض ثم ينتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص
لكنه فى الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف
اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه
لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض
القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد من الادهان
كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم اما للتركيب
الحاصل من اجزاء مختلفة الطعوم واما للعارض او رثه ذلك وتفصيله فى الكتب الطبية
المقصد الثانى هذه الطعوم المذكورة هى الطعوم البسيطة كما مر ويتركب منها
طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب
التى لا ينحصر فى عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما
بحسب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم
واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان فى كل
من التركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة
وقد يفعل بعض من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرناه
من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته
يبرد تبريدا عظيما فيحتمل انه بارد فينتقض به ما ذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحار
لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله فربما كان ذلك التبريد لانه اى الافيون بحرارته وتسخينه
يبسط الروح ويحلله ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل
بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعض الباقى حتى يخلو مركزها اى مركز

الروح فانه يجوز تاثيره فيحصل الغرض منه اى من الافيون تبريد فانه لما ازال المسخن عاد
اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون
حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله
فلا نقض اصلا ولكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك فى مواضع عديدة ومن الطعوم
المركبة ماله اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما فى الحضض بضم الضاد
الاول وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة
ومرارة كما فى السبخة والشيحة ومن الطعوم المركبة ماليس له اسم مخصوص به كالطعم من الحلاوة و
الحرارة فى العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكالمركب
من المرارة والتفاهة فى الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هى كيفيات
حقيقية او تخيلية يشبه ان يقال ان بعض الطعوم انما تكثر بسبب انها كما يحدث ذوقا تحدث
بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتاثير اللمسى امر واحد لا يتميز فى الحس
فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه فى بعض
المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك
المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتخفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس
فلا يتحقق حينئذ ان الطعوم المذكورة حقايق متعددة متكثرة فى انفسها بل يجوز ان يكون
تعدد حقايقها مبنيا على هذا التخييل وقد اجمل المصنف هذا المعنى فى قوله وربما ينضم اليها
اى الى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير
مجموعهما كطعم واحد متميز عن ساير الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم
فيظن مجموع ذلك عفوصة واذا كان هذا محتملا بل واقعا فى بعض الصور فما ذا يؤمننا
ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل فى جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما
طعمان حقيقيتان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع النوع الخامس
من الكيفيات المحسوسة فى المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا الا من
وجوه ثلثة الاول باعتبار الملايمة والمنافرة فيقال الملايم طيب والمنافر منتن الثانى
بحسب مايقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة الثالث بالاضافة الى محلها
كرائحة الورد والتفاح وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير
منحصرة كمراتب الطعوم وغيرهما الفصل الثانى من الفصول الاربعة التى هى فى
اقسام الكيفيات فى الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية
فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون

النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة و
الارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا يكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها
للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة فى جنس الكيف ولا فى الاعراض وقيل المراد
ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات توجد
فى النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك فى مباحثهما فان كانت الكيفية
النفسانية راسخة فى موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه اصلا او يعسر زوالها
سميت ملكة والا لم يكن راسخة فيه سميت حالا لقبولها التغير والزوال بسهولة والاختلاف
بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج الا يرى ان الكيفية النفسانية
الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا يكون فى ابتداء حصولها حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت
صارت هى بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها
قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية
قد يتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك
حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى ينتهى الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا
الفرد ملكة لم يكن حالا بالشخص بل بنوعه وهى اى الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة
انواع خمسة كثيرة المباحث فذكر اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات
النفسانية من اللذة والالم وغيرهما النوع الاول الحيوة قدمها على ساير الانواع لانها
اصل لها ومستتبعة اياها وفيها اى فى الحيوة مقاصد ثلثة الاول فى تعريفها الحيوة قوة
تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك ان لكل نوع من انواع المركبات العنصرية له
مزاج مخصوص يناسبه الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك
النوع كما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى فالحيوة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة
لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى ويفيض منها ساير القوى الحيوانية كقوى الحس و
الحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق
بنوع حيوانى فاض عليه من المبداء قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة
والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم
فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان
وقد يتوهم ان الحيوة هى قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة
اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا فى كليات القانون دفعا لهذا
التوهم انها اى الحيوة يوجد للمفلوج من الاعضاء اذ هى الحافظة فى الحيوان للاجزاء العنصرية

المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق عاجلا الا يرى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور وليست له اى للعضو المفلوج قوة الحيوة والحركة وكذا الحال فى العضو الخدر فانه ايضا فاقد فى الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله وتوجد اى الحيوة فى العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا يوجد فى النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحدة من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الاثار المطلوبة منه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نم ان القوة اى ان قوة الحس والحركة مفقودة فى المفلوج وان قوة التغذية مفقودة فى الذابل لجواز ان يكون الفعل اى الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها اى عن القوة الموجودة فى العضو منها لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع له لعدم المقتضى وكذا المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها ولا نعلم ايضا ان ما هو قوة التغذية فى الحجر موجود فى النبات حتى يلزم من مغايرة الحيوة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز ان يكون قوة التغذية فى النبات مخالفة بالحقيقة لها اى لقوة التغذية فى الحى وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين فى التغذية اشتراكهما فى الحقيقة اذ قد تشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل او غيره

المقصد الثانى فى شرط الحيوة الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة ولذلك الجسم كيفيات تتبعها اى تتبع تلك الكيفيات تلك الصورة المخصوصة من اعتدال مزاجى خاص وغيره فانهم زعموا انه لا بد فى الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيوانى المتولد من لطافة الاخلاط الحامل قوة الحيوة الى اعضاء البدن على ما فصل فى الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالها المعتبر فى بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما نشاهد ذلك فى الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة

فى الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهنى بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون مطابقا فى الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو موجود فى الذهن فلا احكم له اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية الا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه فى الذهن فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها ويسمى ذلك معقولات ثانية وتحصيل الكلام ان الماهية اذا وجدت فى الذهن كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض الا فى الخارج وهى المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هى فهى عارضة لها فى الوجود فيصح ان يحكم عليها بها فى كل واحد من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها فى الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة فى الذهن اذا اخذت من حيث هى ذهنية كانت ممتنعة الحصول فى الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية ماخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد يكون ممتنعة وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها وامكانها لا يمكن الاجمال وجودها فى الذهن قال المتكلمون هو اى كون العلم عبارة عن الوجود الذهنى باطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول فى ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون قد حصل فى ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان فى محل واحد وهو سفسطة الوجه الثانى حصول ماهية الجبل والسماء فى ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة وجواب الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اى ماهيتهما موجودة بالوجود العينى المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام الخارجية لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلى المسمى بالوجود الذهنى اذ قد علمت فى مباحث الوجود الذهنى انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية المتصفة بوجود غير اصلى وعلمت ايضا انها اى الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصلية فى اللوازم التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصه مدخل

والحكم بتمثلها بعينها انما هو بخلاف ما ذكرناه

فيها كما نبهت عليه من قبل وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثاني ان الممتنع حصوله هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها وهذا الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اي لفظها يطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي فظنوا المعنيين واحدا وبنى عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد الظن وربما جعلوه اي الحكماء العلم امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا باس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين ان يكون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغير ذاته ليس الا حصول صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدا الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا والامنا وتميزه عن سائر الاحوال النفسانية وذلك موقوف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل اذ يصح خلو المحل عنهما كما في الجماد لا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد نتعقل كون الشيء مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في الشيء انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الاخر واذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول

مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست ما ذكرتما الحكماء بل هي مبلغ من الاجزاء اي الجواهر الفردة يقوم بها اي بتلك الاجزاء تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها اي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والمراد انه لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اي لا نشترط البنية المخصوصة في الحيوة بل نجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى بوجه من وجوه الانقسام والتجزي والذي يبطل مذهبهم اي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة انه اي الشان على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بالجزئين معا حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه محال كما مر واما ان يقوم بكل جزء منها حيوة على حدة وحينئذ فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر ويلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذاك وبالعكس او يكون احدهما في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر دون عكس ويلزم الترجيح من احد الجانبين بحكم بحث او لا يكون شيء منهما في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر وهو المطلوب اعني عدم اشتراط الحيوة بالبنية والجواب عن هذا الاستدلال انك ان اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن ههنا قسم اخر وهو ان يقوم الحيوة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يقوم قياما بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالاخر فهما متلازمان في قيامهما معية لا يتقدم فلا يعود على انا نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة بالاخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط ومكانه الترجيح بلا مرجح كما علمته في الاولوية فانه تعالى ههنا ايضا ان اريد انه لا رجحان في شيء من الجانبين في نفس الامر منع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناشئ اما من احد الجزئين او من احد الحيوتين او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عندنا لم يفد لان عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الاخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالاخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر انفا

المقصد الثالث

فيما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل الملكة والعدم وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها كقوله تعالى خلق الموت والحيوة

والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق ههنا معناه التقدير
دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات النوع الثاني من الانواع الخمسة
العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم لا بد فيه من اضافة اى نسبة مخصوصة بين العالم
والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اى ما ذكرناه من
الاضافة والنسبة هو الذى يسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد
منه فى كون شئ عالما بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو اي
العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقايل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب
تمييزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء
فثم امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اى ذلك التعلق واثبت القاضى الباقلانى العلم
الذى هو صفة موجودة والعالمية التى هى من قبيل الاحوال عنده واثبت معهما تعلقا اما
للعلم او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما واما لهما معا
فههنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقاهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهنى اى الموجود
الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به ان الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل
عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة فى ان الحصول
ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهنى اذ قد نعقل ما هو نفى محض
وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى
انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا
كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة
واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا فى الخارج فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود فى الذهن وهو اى ذلك
الامر الموجود فى الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها
وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو
معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعلومات
الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بساير المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد
حقيقة واحدة نوعية ثم ان الامور الموجودة فى الذهن قد يطابقه امر فى الخارج بان يكون تلك الماهية
التى اتصفت بالوجود الذهنى متصفة بالوجود الخارجى ايضا وقد لا يطابقه بان لا يكون تلك
الماهية موجودة فى الخارج وبهذا الاعتبار اى اعتبار المطابقة لحقه اى ذلك الموجود الذهنى
الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظايرها فان الماهية اذا وجدت
فى الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا يكون عارضة لها حال كونها موجودة

حصول ماهية شئ لآخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجرد والجماد
ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان يكون امرا آخر
مغايرا للصورة وذلك مما لم يقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة فى
تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر و
المشعور به واما انه هل يعتبر فى تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقى او
اضافى او عدمى فذلك مما لا حاجة اليه فى البحث عن ماهية العلم طلبا لما يخص من كلامه و
لا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القايل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه
الاشكال فى علم الشئ بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان تحصل فى ذاته صورة مساوية
لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات
عينية وصورها موجودة والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وانما ذاته قائمة
بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين فى محل واحد لا حلول احدهما فى الآخر
واخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى لا حصولى ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر
عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففى علم الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول فيه فان قلت
كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين قلت
التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان يكون
عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان يكون معلومة لشئ ما وبهذا التغاير
ايضا يندفع الاشكال فى علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية
مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه
اما باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية وادعى ان
العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة يتوقف
على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا فى الخارج ولا فى الذهن المقصد الثاني
العلم الواحد الحادث قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير
متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين اى على سبيل التفصيل اذ لا خلاف فى ان العلم
الواحد الاجمالى يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا
يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى وانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل
وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا
بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا يتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتى مع ان القدرة
القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة فى ذلك متعذر الثاني

وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اى ليس
عددا ولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير
متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا يتناهى وهو باطل قطعا
وقد عرفته وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدى
شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله
يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا يتناهى وايضا فلا يسد
احدهما مسد الآخر هذا دليل ثان على المذهب الثانى وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد
بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشئ يسد مسد نفسه والتالى
باطل فان التعلق بالمعلوم داخل فى حقيقته اى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان
التعلق به داخلا فى هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال
فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر ونقض هذا الدليل الثانى بعلم الله تعالى
فانه جاز فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة وسائر اى ونقض ايضا بسائر الهويات
المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر
بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذى وجد فيه الى غير ذلك متعدد التعلقات لا
يقتضى تعدد الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان يكون هى ماخوذة مع تعلق
مخصوص سادة مسدها ماخوذة مع تعلق آخر الثالث مذهب ابى الحسين الباقلى
من الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه اى تعلق العلم الواحد بنظرين اى بمعلومين نظريين
لانه يستلزم اجتماع نظرين فى حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه
بضروريين لما مر فى المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا
القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره قلنا قد نعلمها اى المعلومين النظريين
بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين
انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار القاضى
وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اى كل معلومين يتصور
العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز
ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك الشئ عن نفسه اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم
بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك
بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل ان يقول انهما اذا علما بعلمين
جواز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة

بقوله قد نعلم ما ذكرتموه اعنى المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد
فلا يجوز ذلك الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة فى ذلك لان جواز الانفكاك
فى حال وعدم جوازه فى حالة اخرى لا يلزم من ذلك اى من جواز تعلق علم واحد بذينك
المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى الاستغناء من تعدد الصفات بان يقال
لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على
انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين
كالصفات المتعددة وحينئذ جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية
معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة وبالاتفاق
فانه اى ما ذكرتموه من الاستدلال تمثيل ايضا كما مر خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة
موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية
على انه انما يلزم القائل بالحال والى ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به
وكالعلم بالتضاد فان العلم بمضادة شئ لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه
وكذا الحال فى الاختلاف والتماثل وسائر الاضافات فقد يتعلق بها علم واحد اى
يجوز تعلقه بهما او من علم شيئا علمه به بالضرورة والا اى وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام
العلم بالشئ العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة وهما كتابان
لعلى كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد
الذى كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم تعرفه من
آبائك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب
من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى
احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان احدنا لا يعلم علمه به
اى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر ان من علم شيئا علمه به ثم انه يعلم
ايضا علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية
فلو لم يجز ان يكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما
على حدة لزم ان يكون لاحدنا اذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان
يكذبه اى يشهد بكونه محالا والجواب انا لا نسلم ان العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ
قد يعلم الشئ ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الوجود فى الذهن لا
يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه

في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ تجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن
لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وهي علم
ما بني واما قول من قال يعني به الآمدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم
الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التي هي التعلق لا تتصور الا بين شيئين
متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه يوهم بظاهره
نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام
علمه بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل
تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان
الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق ولا شك ان التعلق بهذا غير التعلق
بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة
واحدة بتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكثرة
في ذاتها قال المصنف واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما يناقش فيه
يعني اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة شخصية
متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين
وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون
ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه في نفسه بان العلم
المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة
وكلامنا في المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس
هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم
مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من ان
الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا
وخصوصية ذلك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل
المقصد الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى
شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا
لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه
فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان
يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو

اي الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع المميزة بينهما انما هو للمماثلة
لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التمييز بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق
وهي اي تلك النسبة مطابقته او لا مطابقته فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب
غير مطابق له والنسبة لا يدخل في حقيقة المنتسب لان النسبة متأخرة عن طرفيها
فتكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجة لا يوجب الاختلاف بالذات واذ
ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني ان من
اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له
اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لا اختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة
ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب من شيء
الى آخر لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان
متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلافه في العوارض وله استحالة فيه بخلاف
المتضادين والمتخالفين في الحقيقة بان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو
محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون بينهما خلاف
الا بالعوارض قال الاصحاب في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص
صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من اختلافهما فيه اي في اخص الصفات
الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب
الآمدي بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في
الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب لا اتفاقا
فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان الاعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم
المقصد الرابع الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرنا ويقال ايضا للبسيط وهو عدم
العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه
اي من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي العلم تصورا
كان او تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول
اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه
الساهي ادنى تنبيه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة يقرب من الجهل ايضا ويفهم منها
اي من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه قيل وسببه
عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو
قريب من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان

بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معًا فيحتاج
حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي الغفلة والذهول والنسيان عبارات
مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه
قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات و
ليس اي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا التقليد بل يجامع كلا منها
لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير
متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة المقصد
الخامس ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك
بالسامعة علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذلك الحال
في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم باستعمالها
كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من
المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا و
نعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك
فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه
وبين العلم بهذه الرائحة وشمها وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه
اي كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع
او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقايق مختلفة منها ادراك الحواس
وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان
حقيقته ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا او لا واذا
فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او النوع منه
لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف
النوعي لمزيد الاستظهار وايضا فانه يصح استدلاله اي استدلال الخصم اعني الجمهور لو اسكن
العلم متعلقه اي بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق
الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس
فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم يدركه بالبصر
فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك الحسي
قلت هذا غلط نشا من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على
وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة المقصد السادس فيما يتفرع على القول بثبوت

١٦٧

الصور العقلية الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية مع التساوي في نفس الماهية
بوجوه الاول انها اي الصور العقلية غير متمانعة في الحلول اذ يجوز حلولها معا في محل واحد
بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل
الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان يتصور معها بصورة اخرى بل
الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها الشيء
من الحقايق عسيرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل اتصافها
به الثاني حلول الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك يتعدد النفس على تخيل
السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها
لا تحل في محل الصغيرة يجتمع معها الثالث لا يمحي الضعيف بالقوي يعني ان الصورة العقلية
للكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصورة العقلية اذا
حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب
جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقائها قواما
ابدا واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية
قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف
الخارجية ثم انهم ذكروا في معنى كون صورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين الاول اسم الانسان
مثلا للافراد ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه
بازاء كل منها على حدة بل هو اي مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار
ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اي في ذلك المعنى المشترك المشخصات
التي يمتاز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات
كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت صورة الانسان اي صورة ذلك المعنى المشترك
مجردة عن المشخصات التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت تلك الصورة كلية على
معنى انها تكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله
اي كل واحد من تلك الافراد اذا حضر في الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة اعني صورة
المعنى المشترك هي بعينها الاثر الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا تختلف
تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس
فتاثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تاثير آخر
واذا كان هذا المتاخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان
الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسانية

فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية
الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض وهيئة باعتبار حلولها فى نفس
جزئية و لذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس اخرى فكيف يكون كلية مع كونها
جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت فى نفسها لامع عوارضها الذهنية
طابق الامور الماخوذة من الجهة المذكورة الكثيرة كما مر ومن ثمه زيد فى المطابقة شئ آخر وهو
ان تكون تلك الصورة فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افراد ما كانت عين ذلك الفرد ومن
البين ان كليتها بهذا المعنى لا ينافى جزئيتها من حيث انها يحفها تشخصات ذهنية عارضة
لها بواسطة محلها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد
منها يطابقها لان المطابقة لا يتصور الا بين بين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا
ضرورة اشتراكها فى مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذى ذكرتم لانا نقول
ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متاصلة فى الوجود
لما هى ظل لها واعلم ان ما ذكر فى تصوير المطابقة التى هى معنى الكلية انما يظهر فى الكليات
التى هى انواع حقيقية بالقياس اليها او جعل هذا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المتحصلات
فى التجريد عنها الثانى من الامرين اللذين ذكروهما فى معنى الكلية ان المعلوم بها اى
بالصورة العقلية امر كلى فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى علم
بها وهذا الامر الثانى يليق لمن يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية فى الماهية للمعلومات
بل يراه انه صورة ذهنية مخالفة لها فى الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان
فرقة تدعى ان تلك الصور مساوية فى الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هى ماهيات
المعلومات من حيث انها حاصلة فى النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين
بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجى ووجود ذهنى
ويكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها
وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها فى الماهية
وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهنى بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتاويل كان
يقال مثلا النار موجودة فى الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية
النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا الى ذلك
فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح
ليست محمولة على افراد المعلومات بل الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار
المصنف الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلى هو المعلوم بها يليق بمذهب

هؤلاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فمحصله يرى العلم
غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرنا من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات
فى الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة فى الماهية لما علم بها الذهنية قال المصنف وفيه اى فى
الامر الثانى على راى الفرقة الثانية نظر وقد نتمسك عليه انه كان على ذكر منك حيث قلت لك
فى المقصد الاول من هذا النوع الذى نحن فيه الصورة الذهنية هى العلم والمعلوم وذلك
لانا نعقل ما هو نفى محض وعدم صرف فى الخارج ولا شك انا اذا علمنا حصل بيننا وبينه تعلق
واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت
كل من المتمايزين فى الجملة واذ ليس المعلوم ههنا فى الخارج فهو فى الذهن فالصورة الذهنية هى
ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هى الصورة
العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج
ههنا الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك اليس اذا كان المعلوم مغايرا للعلم وامرا وراء
فى الذهن كان حصوله اى حصول المعلوم وثبوته فى الخارج لانه لا بد من ثبوته فى الجملة ليتصور
تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته فى الذهن كان فى الخارج قطعا فيكون متشخصا
اى موجودا فى الخارج متعينا فى حد نفسه متاصلا فى الوجود وهو ينافى الكلية فاذا كان المعلوم
مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية
فلا يصح نفى الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة
لها ارتسام فى غير العقل الانسانى من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا ارتساما اصليا
فى محالها بحسب الوجود الخارجى والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها
بالكلية وسواى الارتسام فى غير العقل بنا فى الوجود الذهنى فى النفس الناطقة الانسانية
لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت فى غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو
اعنى نفى الوجود الذهنى خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم فى سائر القوى العاقلة يجب
ان يكون نفس ماهيات المعلومات حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها ويتحقق
النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتساما علميا وتحد العلم
والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المط هكذا حقق
المقال على هذا النسق وهذا الذين لا يعلمون فى خوضهم يلعبون المقصد السابع
العلم ينقسم الى تفصيلى وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اى اجزاء العلوم ومراتبه
بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد والى اجمالى كمن يعلم مسئلة فيسئل عنها
فانه يحضر الجواب الذى تلك المسئلة باسرها فى ذهنه دفعة واحدة وهو اى ذلك المحصل المسئول

متصوّر في ذلك الزمان الجواب لانّه علم حينئذ بانه قادر عليه ولا شكّ انّ علمه باقتداره على
الجواب يتضمّن علمه بحقيقة ذلك الجواب لانّ العلم بالاضافة متوقّف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ
في تقريره اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه
حال ما سئل امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة في ثاني الحال والتفرقة بين تلك الحالة
الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وبين ملاحظة التفصيل
المتفرّعة على التقرير ضرورية وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة غفلة بالفعل ليس ادراك
الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحال تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشّم كسب حلي بل قوّتها
قوّة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا
قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالين
السابقين ونظيره ذلك حين ترى نعما كثيرا تارة دفعة فانّك ترى في هذه الحالة جميع اجزائه اي
اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة بان تحدّق البصر نحو واحد واحد فتميّزه اي النعم وتفصّل
اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق
بينهما معلوم بالوجدان فنقيس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى
مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي
يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لانّ الصورة الواحدة لو طابقت امورا
مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون
صورة واحدة بل يجب ان تكون لكلّ واحد من الامور المتكثّرة صورة على حدة ولا معنى للعلم
التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثّرة صور متعدّدة بحسبها فينكشف
كلّ معلوم منها بصورته ويمتاز عمّا عداه نعم اذ قد تحصل الصور المتعدّدة لامور متكثّرة
كالاجزاء المركّب تارة دفعة كما اذا تصوّر حقيقة المركّب من حيث هو وتارة مترتّبة في الزمان
كما اذا اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي
ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور تارة دفعة واخرى مترتّبة فلا نزاع فيه الا انّ الاجمالي
بهذا المعنى لا يكون حالا متوسّطة بين القوّة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض
الذي هو حالة التفصيل لانّه حاصل راجع الى انّ العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع
بل تتعاقب وبالجملة لا تختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي
بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها
بالنسبة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انّه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا
لترتّبه على التقرير فنحو ذلك ان لذلك الجواب حقيقة وماهية والمعلوم عقيب السؤال هو

هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انّا اذا عرفنا
النفس من حيث انها شيء يحرّك البدن فانّ لازمها اعني كونها محرّكة معلومة تفصيلا وحقيقتها
مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا انّ العلم الواحد لا يكون علما
بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصوّرات
والجواب انّه اذا علم المركّب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركّبة من صور متعدّدة
بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجّه قصدا الى ذلك المركّب دون اجزائه فانّها
مع حصول صورها في العقل كالمحروف المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجّه العقل
اليها وفصّلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا منكشفا بعضها عن بعض انكشافا تامّا
لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انّه
قد تفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانّه اذا كان المركّب معلوما بحقيقته قصدا
كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا صارت الاجزاء كان العلم بها على وجه
اقوى واكمل من الوجه الاوّل فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى
تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا
الكلام فيما اذا كان المركّب حاصلا في الذهن تحقيقيا باعتبار عارض من عوارضه فانّ ذلك
ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة فجوابه انّا اذا قلنا كلّ شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شكّ انّا حكمنا على جميع افراد
الشيء فلا بدّ ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل
لها باسرها فانّ العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها و
تلخيصه انّ المفهوم الكلّي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده
وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصحّ حينئذ ان نحكم على تلك الافراد دونه ولكن
هذه المعاني التي قيّدناها مضبوطة عندك فانّها ينفعك في مواضع عديدة فرعان
الاوّل العلم الاجمالي على تقدير جوازه هل هو ثابت في نفسه هل يثبت لله تعالى ام لا جوّزه القاضي
والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحقّ انّه اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل
بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع فان قيل هل ينبغي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق
وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو العلم المحروف بالجهل وهذا
القيد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانّه لا يوجب
نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجرّدا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع الثاني
المشهور انّ الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني المعلوم

غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيآن متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر
كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث كما اذا
علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلق آخر سوى تعلق العروض على احد
الوجهين اي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه
التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني انه اذا كان المعلوم
عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور
انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من آخر كان هذا الاطلاق من
باب التجوز ولا مشاحة ولا منازعة فيه اي في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك
بما اسلفناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة
الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء
معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية
ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذي ذكره القاضي استدل الامام
الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول
من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة
لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع مغاير العلم التفصيلي والجواب ان الاجمال
والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك
المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما حققته فليس
الاجمال بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من
حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه
يتضح ان الفرع الثاني ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالي كانه قيل هل هو من قبيل العلم
بالشيء من وجه دون وجه المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل
وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يد زيد اثنان فسئلنا ازوج هو اي ما في يده او فرد
فانا نعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا فيما
علمناه فنعلم في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم يكن يعلم انه بعينه زوج وكذا
جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة بالقوة قبل ان يتنبه
للاندراج واما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل الاول حاصلة في
احدى المقدمتين اعني كبراه حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية حاصلة لان يجعل كبرى
للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت

تلك

تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها المقصد التاسع
العلم اما فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجده
واما انفعالي مستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد امر في الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره
فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهي
افراده الخارجية والعلم الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد
هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبني على وجود الطبايع الكلية
في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلي لانه السبب لوجود
الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف
علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات
على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه
وجوده على هذا الوجه دون ساير الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية
واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان
مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى المقصد العاشر قالوا اي الحكماء
مراتب العقل اي التعقل للنفس الناطقة الانسانية اربع الاولى العقل الهيولاني وهو
الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان
لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس له ادراك وليس هذا الاستعداد لهم
حاصلا لساير الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة يشبه الهيولى
الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات
واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانه اي العلم بالضروريات حادث
بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان
معين وما هو اي ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينهما من
المشاركات استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها
فهذه علوم ضرورية ولا يريد بذلك اي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان
الضروريات قد يفقد اما لفقد شرط التصور كحس ووجدان كالاكمه الفاقد للعين في
اصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة المجامعة لا يتصوران ماهية اللون التي يتوصل الى ادراكها
بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التي يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها او لفقد شرط
التصديق كاحدهما قوله كاحدهما فان تصور الطرفين والنسبة شرط في البديهيات اي الاوليات
التي هي اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا

المرتبة الاولى

تنبيها على الاولى لان فقد الحس قد [illegible] ايضا

عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط آخر ايضا المرتبة الثالثة العقل بالفعل
وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر
الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا
صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكره بل هو ما اشتهر من انه
حصول النظريات وصيرورتها واستنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا
روية وتجشم كسب جديد وذلك انما تحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل
له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة
العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التى ادركها بحيث لا يغيب عنه وهل
يمكن ذلك اى حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية والانسان فى جلباب
من بدنه ام لا يمكن فيه تردد اذ يجوز عند العقل ان تتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق
البدنية تجردا تاما بحيث يشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم يترقى عن هذه
الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان هو
مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون
فى الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور فى مشاهير
الكتب انه هذه المراتب الاربع يعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل المستفاد
بالنسبة الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه
الحيوة الدنيا ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان متاخرا
عنه فى البقاء كما اشرنا اليه فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل
وباقى المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد
بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل
بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده
بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مميزا بشواغل بدنه لا يتاتى له استبقاء ذلك
الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع
ومن ثم جاز تأخر هذه الاستعداد عن حصول الكمال اولا المقصد الحادى عشر العقل
مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه اى لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف
فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن لا شك هو العلم ببعض
الضروريات التى سميناها اى سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما انث البعض
نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذى سميناه لان صفة للعلم وقال القاضى هو العلم

بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا
للكلام الاشعرى وزادت المعتزلة فى العلوم التى يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح
القبيح لانهم يعدونه فى البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ عليه اى على ما ذكره بانه
اى العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين او من احدهما وهو
محال اذ عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم
بالنظريات لانه اى العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل
فيكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اى العقل
هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها اى بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد
بعضها كما ذكرنا فى المقصد العاشر من ان الضروريات قد يفقد لفقد شرط من شرائطها فهو
العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لا نم انه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز
تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول
فى الحيز فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما قال الامام الرازى والظاهر انه اى العقل
غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم انه لم يزل عقله وان
لم يكن عالما فى حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع فى الآلات وكذا الحال فى اليقظان
الذى لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية الدهشية وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة
عن العلم بالضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها ملكة العلوم وقد اتضح بما ذكر من
حال النائم انه قد ينفك عن العقل فلا يتم نفى التالى فى دليل الشيخ كما لا يتم الملازمة ايضا
المقصد الثانى عشر كل علمين تعلقا بمعلومين فهما اى ذانك العلمان مختلفان عند
الاصحاب سوى وآلد امام الرازى سواء تماثلا اى المعلومان كالبياضين او اختلفا
كالبياض والسواد والا اى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين
لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد
فمثلان عند الاصحاب ومن ثم امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر قال الآمدى
هذا الذى ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان
كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه
ولا يجامعه واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذوات المعلوم فقد يقال العلمان
المتعلقان به فى ذينك الوقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين
كما لا يؤثر اختلاف الوقت فى اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه فى وقتين
مختلفين قال الآمدى والفرق ظاهر فان الوقت ههنا اى فيما نحن فيه داخل فى متعلق العلم

اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه في وقت آخر ولا شك ان الشئ ماخوذ
مع احد الوقتين مغاير له ماخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه
اختلاف العلمين و الوقت ثم اى فيما ذكروه من النظر معارض بالجوهر الحاصل في الوقتين
فلما يقتضى تعددا في ذاته وانما نظرنا ذلك الذى ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد
الثابت في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد
مقيد بوقتين مختلفين فان ذلك التقييد تقتضى تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف
العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم
واحد كما هو المبحث الآن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان
اتحد الوقت او اختلف فيه الآمدى على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان
يكون طرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدده فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض
تعدده فيما كانا متماثلين والثانى ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا
الذى ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم
اى العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشئ واحد فان قلنا
كل من العلمين القائمين بهما يقتضى اختصاصه بمحله لذاته يقتضى ذاته ان يكون حالا
في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى
الذات والا فمثلان كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر
والفرض انه منتف وسيأتى كذلك زيادة بيان هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه ان الآمدى
اورد هذا المبحث في اوايل ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما متماثلان وسيأتى تحقيق
ذلك فيما بعد واشار به الى ما سيأتى اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات
ذلك على منكريه فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديم مباحث التماثل والمثلين
في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة المقصد الثالث عشر هل ينقلب العلم
الضرورى نظريا والعلم النظرى ضروريا اولا اما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب
ثلثة الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة متشاركة
في جنسها الذى هو العلم فيصح على كل منها ما صح على الآخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا
فكذا الباقى قال الآمدى ان سلم التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون
العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا يكون مشاركة فيما يكون جنسا
لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص اما الاختلاف الشخصى
فلا ريبة فيه واما الاختلاف النوعى فهو جايز وذلك يكفيه فيما هو بصدده فلعل النوع والشخص
ذكر

الذى صح على النوع او الشخص لا الآخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس وان
كانا متشاركين في الجنس ولا اى يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية فان
الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر
مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى
قلنا فلم حينئذ ان يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى التشخص للافراد المتماثلة كما اشار
اليه المذهب الثانى وعليه آخرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا والا لجاز الخلو عن الضرورى
اذ قد مر ان النظر ينافى العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضرورى نظريا وجب ان يكون
الناظر في ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر في العلو
عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفى والاثبات وبان الكل اعظم من
الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى يلزم العاقل وانه محال بالوجدان الشاهد بان
امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون ذلك بعلاقة
في ما عداها من الضروريات التى يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز ذلك
في الضرورى لجاز في الكل وما هو جايز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات
انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى
العلم الضرورى دفعا للدور او التسلسل وفيه ما عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية
واقع فدل على ان ذلك التقدير اعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع وما انه يستحيل
فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز
الانقلاب في ضرورى هو شرط لكمال العقل اذ العقل اى كماله شرط للنظر فانه لا يتم الا به
وهو اى النظر شرط للنظرى لتوقفه عليه فيكون النظرى اعنى الضرورى المذكور الذى انقلب
نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب ثلث بخلاف الضرورى الذى ليس شرطا لكمال
العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظرى
ضروريا فجايز اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله علما ضروريا متعلقا
اى بالنظرى ومنع المعتزلة وقوعه يعنى انهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع نقلا
في العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اى بالعلم بالله تعالى وصفاته ولو انقلب
ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا له قبح التكليف به على زعمهم
ومعتمدهم في الجواز اى معتمد المعتزلة في جواز انقلاب النظرى ضروريا هو التجانس وقد مر
بما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى قد يكون مانعا
من ان يصح على بعضها ما صح على غيره المقصد الرابع عشر لا اختلاف في استناد العلم النظرى

الى الضروري وهل يستند العلم الضروري الى النظري اولا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة
لا اقتضائه اى لا قتضاء هذا الاستناد توقف الضروري المستند الى النظري على النظر
فلا يكون ضروريا بل نظريا هف وجوزه اي الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع
الضدين ضروري ومع ذلك ينبني على وجودهما والعلم به اى بوجودهما ليس ضروريا لان
التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري ولذلك يثبت وجود
الاعراض بالدليل الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض
مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع
الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري ومنهم من اجاب عن هذا الاستدلال بان منع
العلم به اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشئ على ما هو به والمستحيل
ليس بشئ فهو مكابرة اى مانع مقتضى عقله ومناقض لقوله فان حكمه بتقدم معلومية ذلك الامتناع
اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود الطرفين
واما تصورهما اى تصور الضدين فنعم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري
هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه
ثم ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري
المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت انه قد يكفي فيه اى في العلم بامتناع
اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك الوجه من التصور ضروريا فلا يكون حينئذ التصديق
الضروري مستندا الى تصور نظري فالحاصل ان هذا النزاع لفظي يرجع الى تفسير الضروري
فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز ان
يكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغنائه حكمه
عن نظر كاسب له في ذاته فنجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه
بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل
هذا التصديق غير ضروري فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من لا قواعد
الشارحة والا كان واسطة بينهما وكذا توقفه اى توقف العلم الضروري على ضروري آخر
فيه خلاف راجع ايضا الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه
لم يجز توقف الضروري على ضروري آخر وان قلنا لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري
على ضروري آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية
بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو
التصديق وكلامه يحتمل قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا فان الضروري

المفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي يكون مفرداته نظرية اذا لم
اريد انه لا يتوقف على نظر يتضمنه او يكون كاسبا له بالذات المقصد الخامس عشر
اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه اي المستحيل ليس بشئ والمعلوم
شئ فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو
مناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما يتعلق به العلم فاذا قيل المستحيل متعلق به العلم وليس هو
بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له قال الآمدي له ان يصطلح
على ان لا يسميه معلوما اى يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا
لم يكن مستحيلا نسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف والانصاف انه لا
يظن بعاقل يخرج من فم افيكل السوء اى الخطاء فيطلبه عطف على ان لا يظن له اى لذلك الخارج
من فيه محملا في الصحة ما استطعت وهذا محمل كلامه اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على
ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اى ليس لنا
سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا يمكن ان
يتصور شئ هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اى تصور المستحيل اما على سبيل
التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر
الذي تعقلناه بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة
والتشبيه واما على سبيل النفي بانه نعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد و
البياض فقد نعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع
السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على
سبيل التشبيه بان يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل
انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله اى تعقل المستحيل بماهيته من حيث
خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة وعلى هذا فقول ابي هاشم
معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح
كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل
لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا المقصد السادس عشر
محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل
يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله في جوهر فرد من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية
ليست شرطا للحيوة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على انه اي
محل العلم هو القلب قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب

يعقلون بها واذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها هذا
وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم والاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كساير الاعراض
عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا تتعلق بها
التكليف واختلفوا فى العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائى انها ليست باقية والا لزم
ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف
وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم فى ذلك واوجب
بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة
ولواحقها فانها كانت متعلقة بها اى متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر
العشر اى الحواس الظاهرة والباطنة وسنفصلها اى الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها
المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية
ومنهم اى ومن الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها
للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فانها اى الناطقة تحكم بالكلى على الجزئي
فى مثل قولك زيد انسان فلا بد ان تكون عاقلة لهما لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه وبه
وسيأتى الكلام فيه اى فيما ذكرناه فانه سنبين لك فى مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس
لكن صور الكليات ترتسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى الاتها فيلاحظها النفس من هناك

النوع الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اى فى الارادة وفى بعض النسخ
وفيه اى فى هذا النوع مقاصد سبعة الاول فى تعريفها قيل انها اى الارادة اعتقاد النفع او
ظنه والقايل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا
حصل اعتقاد النفع او ظنه فى احد طرفيه ترجح على الاخر عند القادر واثر فيه قدرته وقيل
ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى ميل يتبع
ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه وليست الارادة
من قبيل الاعتقاد او الظن فانا نجد من انفسنا اعتقادا ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع او
دفع ضر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اى الميل الذى نجده مغاير للعلم بالنفع او دفع
الضر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك
لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه
مطلقا بل نقول هى اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا مانع
مانع من تعب او معارضة والميل الذى ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة
بخلاف القادر التام القدرة او بكيفية العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل

لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريف الارادة انما هو
على راى المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع و
الميل الذى يقولونه نحن لا ننكره فى الشاهد لكن ذلك الميل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق
صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وسنبين فى المقصد الثالث من هذا النوع انها اى الصفة
المخصصة المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل فى
الشاهد لا يوجب حصوله فى الغايب وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير
مطلق الارادة بالميل المقصد الثانى الارادة القديمة توجب المراد اى اذا تعلقت ارادة
الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل
الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة
فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما فى العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجب اتفاقا يعنى ان ارادة
احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له
عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه وجماعة من متاخرى المعتزلة وجوز النظام والعلاف و
جعفر بن حرب وطايفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اى ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت
تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد اى حال
ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم
العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على الامر
بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذى هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا
فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل
الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على
الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم الجزم لزوال شرط من شرايط الفعل او حدوث مانع
من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى
لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اعتقدوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا
كونها موجبة وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم
من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد
النفع او ميل يتبعه وذلك ان الارادة توجد بدونهما فلا يكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا
فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها باحدهما لنا فى وجود الارادة
بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن اى ظهر له طريقان متساويان فى الافضاء الى مطلوبه الذى
هو النجاة منه فانه مع كونه ملجأ فى الهرب يختار احدهما بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجح

احدهما لتبع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر لمجرد الارادة لانا نقول لا يكون
للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل نقول لا يكون اليه اى الى الفعل داع باعث
للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته وحيرته لا يخطر
بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة
ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان
عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع اليه يرجحه في
اعتقاده على الآخر وكذلك جائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير
داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها
بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى
عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح حتى ان بذلك الطرف فادام الاستواء
لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة فانا
نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما حققته فان قيل خلاصته ان الفعل فيه
راجح على الترك فلا تساوي فيما بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر
وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان
يترك سالكا للآخر (اي سلوك الآخر) وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه ومع
ذلك نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة
من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح
الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور
في الحافظة فلا يرد على ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد
قيل اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على
يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين **المقصد** الرابع الارادة
مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول الارادة قد تتعلق
بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا
عن لا ولذا قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وفيه اي في هذا
الفرق نظر نعرفه انت مما اخترناه في الارادة من التعريف يعني انه اذا فسرت الارادة باعتقاد
النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها اذ يجوز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل
من الافعال او في ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اخترناه

الامثلة ح

من انها

من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست
مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا
ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقتدار الله ايانا على الارادة فان العلماء على هذا التقدير
اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا وجه
الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي
يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان
قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي
الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون
الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين
الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة
وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا
في حرام متنفر عنه **المقصد** الخامس انها اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق
الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد
توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه
واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمني غير الارادة والميل الذي يسمونه ارادة
كما مر هو بالتمني اشبه منه بالارادة فتأمل **المقصد** السادس قال الشيخ الاشعري
وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشيء غيرها اي غير الكراهة
فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والمتضادين واما مخالفها اي
امر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى اذ المخالف
للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض و
لكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشيء ارادة الضد
فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء فيلزم كراهة الضد مع ارادته اي يلزم
جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين
لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته وانه اي
اجتماع كراهة الضد مع ارادته محال والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشيء
يجامع ضده لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك
ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه

ملك ح

اجتماعه ح

وجواز كون الشيء الواحد ضدا للمتخالفين وعلى هذا ايضا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه
ولا يجوز اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما
ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كون الضد
مشعورا به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء
بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فينفك حينئذ الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة ضده
فلا يكون الارادة نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وهو ظاهر واستلزام
ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول
الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة
على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب
عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشيء وكراهة
ضده لما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة
في بعض الصور بل بشرط الشعور به اي بالضد مختلف فيه قال القاضي ابو بكر والامام الغزالي
تستلزمه اي ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذكر المريد و
الظاهر عند المصنف خلافه لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة
على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية
وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا
فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلا لان الارادة الضدين
تستلزم اجتماعهما معا المقصد السابع قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري
من المعتزلة الارادة تفيد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا
او قولا فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادة لله ومعصية كالسجود بارادة للصنم وللقول
تفيد كونه امرا او تهديدا قال ان ارادا اي القاضي والبصري انها اي الارادة تفيد متعلقها
صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية
وكون القول امرا او تهديدا وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود لجملته
معا كما ستطلع عليه فكيف يقوم به صفة وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية
فذلك مما لا ننازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية
القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر كما ستطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر
وفق الارادة فالطبيعة تخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير
القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة

ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المختار المؤثر والقريب احتراز
عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادئ لافعال مختلفة
مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لها باستخدام الطبايع والكيفيات
هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات دون
النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان
كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم يخرج بقيد القريب لان
الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياها انتهضتهما
للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه
يحيل طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب
فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها تؤثر وفق الارادة وهذا انما يتم اذا حمل
الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية لا النفس
الجوهرية وان كان مستبعدا جدا دون التفسير الثاني لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة
بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به والنفس النباتية هكذا في النسخ المشهورة و
قيل هو سهو من الناسخ لما مر ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال
والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قدرة على التفسير الثاني
لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة
الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال
مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لها في الاجسام البسيطة
تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة
التي للافيون والمسخنة التي للفربيون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة
على التفسيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالا مختلفة بل هي على نهج واحد ويرد
عليهما اي على التفسيرين القدرة الحادثة على رأينا معاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر في فعل اصلا
فلا تدخل في التفسير الاول وليست مبدأ لاثر قطعا فلا تدخل في التفسير الثاني وان كان
لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
انه لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيره فيه وانه اي والحال ان فعل العبد واقع بقدرة الله
اي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيره فيه لما سنبرهن عليه على انه تعالى قادر
على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله شيئا من الافعال المقدورة للعباد واراد
العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع

مراد كل منهما ووقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال و ايضا اذا فرض
ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته
عليه وتاثيره فيه وهو ايضا محال لا يقال مختاره يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم من قدرة
العبد لا يقال انه اتم منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم حينئذ عدم تاثير
قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرهما عنهما في تلك الصورة المفروضة للمانع او وكل منهما
اعني قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر
نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا لانا نقول عموم القدرة
لا يوثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق
قدرتيهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تاثيرهما في طرفيه على سواء
فكون تاثير احدهما مانعا من تاثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق
القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع
تشاركهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف
جائز وهذا الدليل الذي نفينا به تاثير القدرة الحادثة بعينه نفي جهم القدرة الحادثة فقال لو كان
للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد
ضده الى آخره وانه اي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة بالكلية غلو وتجاوز عن
الحد في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وانه اي ما ذهب اليه مكابرة ايضا ودفع
لما هو معلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط
عن علو ضروري فالاول له اختيار اي له صفة توجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها موثرة
فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوط
ويندفع له اشكال اللازم من تمانع قدرة الله تعالى وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تاثير قدرته
اي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة
المؤثرة واذ لا تاثير كما اعترفتم به فلا قدرة ايضا كان منازعا في التسمية فانا نثبت للعبد تلك
الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة
لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال
حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة موثرة منعناه بان التاثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها
كما في القدرة الحادثة عندنا المقصد الثاني هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو
الحسين البصري من المعتزلة مطلقا قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران موثرين
او كاسبين او احدهما موثرا والآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل ايضا

مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق
والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون
الآخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الآلهة واما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز
ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر محالا وجوزه الاصحاب
مطلقا بل من قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة للعبد غير موثرة في مقدوره
بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا
ومقدورا لله تعالى تاثيرا ومنعه المعتزلة اي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا
بناء على امتناع قدرة غير موثرة على رايهم بل لا يكون القدرة عندهم الا موثرة فيلزم التمانع
على تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون مقدور بين قدرة كاسبة
وقدرة موثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين قدرتين موثرتين للتمانع وعلى امتناع
مقدور بين قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة
الحادثة وانها اي القدرة الحادثة لا يتعلق بفعل خارج عن المحل اي محل تلك القدرة الحادثة
فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين
محلا لفعل مغاير ولو بالتشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل
واحد شخصي المقصد الثالث اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة
صفة وجودية يتاتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر
القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات لجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة
زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث
قال الموجب بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر
آخر ففيه النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اي القدرة الحادثة بعض القادر
فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة
وقيل القدرة بعض المقدور وفساده اظهر ان يخفى المقصد الرابع اختلف
في طريق اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انها
تعرف ويعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار
والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امرا باتيا لنا دون حالة السقوط وكذا
نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمداني من المعتزلة هو
اي طريق اثباتها تاتي الفعل اي تيسره من بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر
فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني قلنا الممنوع من الفعل

قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتأتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه
فلا تختص طريق اثباتها بتأتي الفعل فان قال الهراة يتأتى الفعل منه اى من الممنوع بتقدير ارتفاع
المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز
قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصحح الا انه تخلف
عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع
احدهما دون الآخر قال ابو على الجبائي هو اى طريق العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات
قلنا قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه باضداد ما من النوم والعجز فلا
يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد
لا قدرة له اجماعا

المقصد الخامس قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل
اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله
فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا اى وان لم يمتنع
وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فهى اى فالحالة التى فرضنا انها حالة سابقة
على الفعل ليست كذلك بل هى حال الفعل هف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا
له يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله
محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله
لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد
الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعي
ان القدرة اذا وجدت فى حال كانت متعلقة بوجود الفعل فى ذلك الحال حتى يلزم امكان
وجوده فيه بل نقول القدرة فى الحال انما هى على ايقاع الفعل فى ثانى الحال وهو اى تعلق
القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعى امكانه اى امكان الفعل فى الحال بل فى ثانى
الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس ممكنا قبل حدوثه فى جواز كون القدرة موجودة
قبله قلنا الايقاع الذى هو تأثير القدرة الحادثة فى الفعل وايجادها اياه على رأيكم ان كان
نفس الفعل على معنى ان التأثير فى الفعل هو عين حصول الاثر الذى هو الفعل فمحال
اى فالايقاع محال فى الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه
وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير للقدرة فيه فله ايقاع
ايقاع آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية
لا يقال الايقاع امر اعتبارى فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة
الايقاع دون اللاايقاع يحتاج الى مرجح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع وفيه اى فيما
ذكرنا

من دليل

١٧٤

من دليل الشيخ نظر يحتاج ذلك النظر الى تحقيق معنى قولهم حصول الفعل قبل الفعل محال فانه
قد يراد به ان حصول الفعل فى زمان بشرط كونه قبل الفعل محال فلا كلام فيه اذ لا شك انه
تناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع
وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزمان وحده حتى يلزم
امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون
الفعل وحده بل هو ممكن فى ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتى اصلا بل بالامتناع الغيرى وذلك
لا ينافى تعلق القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل فى زمان عدم الفعل لا بان يجتمع
فيه مع عدمه بل بان يعرض خلوه اى خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ونفرض وقوع الفعل
فيه بدله وانه غير محال فى نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على
هذا الوجه وذلك الذى ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس محالا اذا
لم يوجد بذلك الشرط كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اي يمتنع كونه قائما قاعدا معا فكون
الاجتماع محالا لا القعود فى نفسه ولا يمتنع قعوده فى زمان قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم
القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ فى ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة
كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اى اكثرهم
القدرة قبل الفعل وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فى
بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه اي
على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها
فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة فى وجود افعال المقدور ومنهم
من نفاه اى وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاءه
الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوه
الاول ان تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل
بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبنى
على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول ايجاده اي ايجاد الموجود
بذلك الوجود الذى هو اثر ذلك الايجاد جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود الذى هو به موجود
فى زمان الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود
آخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه
بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه الثانى انه ان جاز تعلق
القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقى حال بقائه والتالى باطل بيان الملازمة

ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق
الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلق القدرة به
حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تاثير لتعاقب الاوقات في
احكامه قلنا يلزمه اي يلزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة
به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الموجود
عن عدم الى المقتضي لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود
بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على العدم وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع او ينقض
دليلهم اولا بتاثير العلم في الاتقان فان المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية
عندهم ولم يشترطوا مقارنته شيء منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك شرطا عندهم
حال حدوثه وثانيا بتاثير الفعل في كون الفاعل فاعلا فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل
بكونه فاعلا حال الحدوث وبعد كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية
حال البقاء وينقضه ثالثا بمقارنة الارادة اذ يوجبونها اي يوجبون مقارنتها للوجود
حال الحدوث دون البقاء فلو لم يلزم من عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة
قال الآمدي ولو رام الفرق بين هذه الصور الثلث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه
الثالث انه اي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره
اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او
من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقه في الازل بمقدوره
فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان
ممتنعا في القديمة ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة
القديمة قال المصنف وفيه اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي نظر اذ فيه التزام لمذهب الخصم
اعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكروه في الجواب بيان للسبب الذي به كان المقدور
متاخرا عن القدرة فهو تاييد لمذهبهم لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة
قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون الزاما لمقالتهم قلت
وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي
غير كاف في وجود المقدور وبذلك يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة وايضا ان
امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق اي تعلقها بالفعل
قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه اي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون
القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود وكان الفعل فيه ممكنا

فالصواب

فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة
التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم
ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق
آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم
آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم
ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة المتقدمة
عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة
فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون
ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل
المكلف به وهو باطل باجماع الامة ولوجود تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له
فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق
سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال عندنا فيلتزم جواز
التكليف بالخلق المذكور ولنا الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو بقدرته
وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ بخلاف عدم الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا
فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها وبالجملة فلا يكون الشيء مقدورا الذي
هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا
لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده
الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له
فعلا ولا تركا فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فمبني
على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسياتي بطلانها فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم
في القدرة الحادثة الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا
وفصل الجبائي فجوزه اي الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في
المباشر دون المولد اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال
المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة الفرع الثاني
انهم اتفقوا على انه ينقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج في وقوعه الى آلة كالقائمة بالمحل اي
كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج في وقوعه الى آلة كالخارجة عنه اي
كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة
لا يتعلق بما في غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اي يستحيل ان يوجد القدرة

مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق
بالفعل عقيبها اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به
في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا يتعلق بها القدرة الا في الحالة
الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها متعلقة بما بعدها مطلقا اي في تلك الحال متعلقة
بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس تختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة
الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال
الفاعل في الحالة الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه يفعل وفي الحالة
الثانية التي هي حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال في الحالة الاولى
سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل وقال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا اي في الحالتين معا وما ذهب
اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال
تبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال
الفرع الرابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها
عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون قبلها قال الآمدي هذه وامثالها من الاختلافات
التي لا يستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان في عمره
فلذلك اعرضنا عنها المقصد السادس الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه
ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا
عليه في حال المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه وقال به اي بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة
وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد
القدرة بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا بنفسه
للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا للضد اي ضد المقدور كالاعتمادات
الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور
مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه وادعوا الضرورة
في الفرق بين الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين
الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة
لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة ولا انتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق
بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم
من الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل
ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال القيد الذي ليس هو ضدا لها

فوجب

فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب انه اي في المقيد حال ارتفاع القيد فان مثل هذا الارتفاع
معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة عدم بدل صفاته حال
القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها فيها حال كونه مطلقا
ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضداد ما عليه بل يكفيه
انتفاء خلقها فيه المقصد السابع قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة
عندهم مع الفعل لا قبله انها اي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما
لوجوب تقارنهما لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين
مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة
الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور
احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت المعتزلة الاكثرهم قدرة
العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول ابي هاشم من بينهم متردد
ترددا فاحشا فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها
من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة منهما اي من قدرة القلب
وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل
واحدة منها تتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما
لا يوثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة
بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة
رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال
الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق
القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة تتعلق
بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم
بانهم على انه لا يقع بها اي بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد
وانهم اي المعتزلة يدعون فيما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة اذ لا معنى
للقدرة الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل
وتركه الذي هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك
عنه لا قادر عليه وهو باطل كيف وعليه اي على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل يبتنى
الدعوة الى دين الحق والثواب والعقاب على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها

في الزمن فان ارتفاع زمانه
غير معتاد ومثل هذا المقدار من الزمن
يكشف لشهادة البديهة والجواب
عن الثاني انا نمنع م

عن الاول ان مثال من
الزمن عنا الا ما هو الا
وانا انما ... من الا
سلام على السعد ع
القدرة م

بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله
غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور
له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا
فان الاضطرار امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه
بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم
مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء
لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة
قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة
الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك
الضد الآخر … ان نسبتها اي نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل
والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها اي القوة المستجمعة
بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين
وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور
لها شرط مخصوص بعين وجود ما بين المقدورات المشترك في تلك القوة المجردة الا ترى
ان القصد المتعلق بها شرط لوجوده دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا
يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة بشرائط التأثير
فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين و
فيه بحث هذا الحق بحصر الشيخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف
يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها
بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم
القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية المقصد
الثامن العجز عرض موجود مضاد للقدرة بالاتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم
في آخر اقواله حيث ذهب الى انه اي العجز عدم القدرة ونفي كونه معنى موجودا مع انه معترف
بوجود الاعراض خلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا
لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد
من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا ان في الزمن
صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اي التفرقة الضرورية
عائدة الى عدم القدرة في الزمن دون الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازي

لا دليل

لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى
من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا
وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن
آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة اولى بان لا يكون وجودية لان السلامة عدم
الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما
هو علته وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان
اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي
ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
في الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن
القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض … به اصلا واخبار
على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة ولم يورد
ضعيف هو انه اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا
وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا
سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اي يجوز على
هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك
لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا
يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول
فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول الذي هو الاصح انه اي
العجز ضد القدرة في جهة التعلق فمتعلقهما واحد والا لما تضادا في التعلق والقدرة
متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما
لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادا ومعتمد القول الثاني
هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم قال المصنف ولو قيل في
الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القرآن
اي يلزم ان لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم
الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن
وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدامها لكان
حسنا جدا ولا يمكن الجواب عن الاستدلالين بان العجز يقال بالاشتراك اللفظ لعدم القدرة
وهو ظاهر ولصفة وجودية يستعقب الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجز

عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون
بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوله على هذين المعنيين كما اشير اليه
المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال
منهم هو تبع للارادة فلانه اى كون المقدور تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها
صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم فلان
صاحب الملكة فى صناعة ذوات الهامدة مديدة يصدر عنها افعال محكمة متقنة لا يقصدها اى
لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم يوجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب
الحاذق يراعي دقايق كثيرة فى حرف واحد بلا قصد اليها ولو لاحظها وقصد اليها لفاته
كثير منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة
بتفاصيلها المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النايم
مقدورا له او ليس ضدا لها اذ لو كان ضدا لها لكان الفعل مقدورا له فنقول اتفقت المعتزلة وكثير منا
على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النايم وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة
منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون فى هذه الافعال القليلة فقيل هى مقدورة له وان كان
لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق
العقلاء وقال الاستاد ابو اسحق هى غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد
العلم وساير الادراكات وتوقف القاضى ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون
تلك الافعال مكتسبة للنايم ولا بكونها ضرورية له بل كلا محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد
يدعى الضرورة فى العلم بكونها مقدورة للنايم من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده فى نومه
وبين تقليبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما فى حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية
بينهما فى النايم لم يبعد عنده التشكك فى تسويتهما الا فى حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول
قال هذا وان كان فى غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع جزازة فانا قطعنا
بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا فى حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ
شرط فى الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقايل ان يقول اذا كان النوم مضادا
للعلم وباقى الادراكات فما ذا تقول فيما يراه النايم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار
الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اى جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد
شرايط الادراك حالة النوم من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف
والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرايط المعتبرة فى الادراكات فما يراه
النايم ليس من الادراكات فى شىء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة

١٧٨

واما الاصحاب اذ لم يشترطوا فى الادراك شيئا من ذلك اى مما ذكر من الشرايط المعتبرة
عند المعتزلة فلانه اي الادراك فى حالة النوم خلاف العادة اى لم يجر عادته تعالى بخلق الادراك
فى الشخص وهو نايم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة
بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاد ابو اسحق انه اي المنام ادراك حق بلا شبهة
اذ لا فرق بين ما يجده النايم من نفسه فى نومه من ابصاره للمبصرات وسمعه للمسموعات
وذوقه للمذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان فى يقظته من ادراكاته
فلو جاز التشكيك فيه اى فيما يجده النايم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة
والقدح فى الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم يخالف الاستاد فى كون النوم ضدا للادراك
لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم
اجتماع الضدين فى محل واحد وقال الحكماء المدرك فى النوم موجود فى الحس المشترك وذلك
ان الحس المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت المحسوسات
الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التى
من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة فى الحس المشترك وصارت
مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية لم يكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها
مرتسمة فى الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه دايما حتى لو خليت
وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعنى رسم الصور فى الحس المشترك الا ان هناك امرين
صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه
الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التى تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها العدم القابل
وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فيتعوق بذلك عن عملها
واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها فى التصوير ولا
شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش
الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النايم ويشاهده صور مرتسمة فى
الحس المشترك موجودة فيه ويكون ذلك اى وجدانه فى الحس المشترك وارتسامه فيه
على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك عليه اى على الحس المشترك من النفس الناطقة و
هى ناخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكاينات من الازل الى الابد مرتسم فيه بل فى
جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان يتصل بتلك المبادي
اتصالا معنويا روحانيا وينتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كاين الآن
استغراقها فى تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت

بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم و
البلاد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رآها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت
لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس تلبسه وتكسوه الخيال الى القوة
المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما و
من التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة
والخاء شتى صورًا اي يلبسه صورًا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج
في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعًا
قهقريًا بمجردات اي لما رآه النائم عن تلك الصور التي صورها المتخيلة حتى يحصل المعبر هذا
التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة بما اخذته
النفس من [illegible] الفعال فيكون هو الواقع المطابق لما في نفس الامر وقد لا يتصرف فيه اي
فيما اخذته النفس الخيالي فيؤدي كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية
فيقع ما رآه النائم من غير حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف فيه كثيرا فينتقل منه
الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظاير حتى
ينسد الى المعبر طريق الوصول اليه الوجه الثاني ان يرد عليه اي على الحس المشترك
لا من النفس بل اما من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم
فيه اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور
الخيالية وكذلك فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب
صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فيصير مشاهدة مع
ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد يتصل ايضا بعض الصور
الحادثة اليه من الخارج وبرسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما
مما يوجبه مرض كثوران خلط من الاخلاط الاربعة او بخار فان المرض اذا اثار خلطا او
بخارا وتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات و
لذلك فان الدموي يرى في جملة الاشياء الحمر والصفراوي النيران والسوداوي يرى الخيال
والاوحش والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه
وهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الواردين عليه من الخيال ومما يوجبه مرض او غلبة
خلط من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا يعتبره بل لا تعبير له فروع للمعتزلة على القدرة
والعجز الاول اختلفوا فيمن يمكن من حمل مائة من فقط ولا يمكن من حمل مائة من اخرى معها
اي مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اي عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدي

تصرفاته

وان كان الموجود في اكثر النسخ حملها وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى
فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل احديهما
اي احدي المائتين من غير تعيين وغير قادر على احديهما من غير تعيين اي هو قادر على حمل مائة
غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال
الثلثة مناقض لاصولهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة
الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير
قادر عليها تناقض ذلك الاصل فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو
ان لا يتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور
واحد ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط
ما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف يعني ان المقدور
ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا
لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي
الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة في القدرة موازنة للاعتمادات
المائة الاخرى حتى لو حصل له ذلك الزايد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان لجخلة في المائتين
المثلاصقتين فما يقولون في مائة اخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع
حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا تجوزون ذلك
في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحمولة فقد
ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين الفرع الثاني من قادران
تقدر كل منهما على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه اي على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت
المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو اكثرهم حملها واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما يفعل في
كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعل حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين
مستقلين على مقدور واحد فيستغنى بكل منهما عن الآخر وربما التزم هذا القايل جواز
اجتماعهما وان كان مستبعدًا جدا بل مستحيلا ومنهم من قال وهو عباد الصيمري والكعبي
هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذاك حامل للبعض الآخر كذلك
فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا بد ان
يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل
جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد من القادرين على التسوية فلا يتعين شيء منها
لفعل احدهما الفرع الثالث وهو مبني على ما يثر القدرة الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة

الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان
يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا
الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب متلايده عليها دفعة فيتفرق في تلك الجهات و
اما في محال مجتمعة كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان يولد القدرة الواحدة فيها حركات
متعددة بان يتحرك معًا الى جهة واحدة بل يجتمع على عشرة اجزاء متلاصقة عشرة
اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة
على تحريك الجزء الآخر فيكون هناك عشر قدر باجزاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون
عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة والا وان لم يكن
القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك
جزء قدرة على تحريك جزئين لكان اى تلك القدرة وذكرها بتاويل الممكن قدرة على تحريك
الاجزاء بالغًا ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر البقة على تحريك الجبل
وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدي هذا الفرع مما اتفق
عليه القايلون بالتوليد وهو من قبيل تحكمات البادرة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل
لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة و
يمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء
بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم
وغيره من فضلاء المعتزلة لا يدرى لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه
عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه
لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازنة لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك
حركات تعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادة تعالى بخلق القدرة على التحريك حال
الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود
قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا مخلص
لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا نجد القادر
على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد
الى رجليه وهو مبني على اصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة
المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى
مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع
بتقدير ان يوجد قدر موازنة لعدد الاجزاء المنضمة وبما نقلنا تبين ان كلام الجبائي

من

من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اي من الفروع
قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه وهو اي
كون القيد مانعا عن الفعل فرع ان المعدوم مقدور حتى تتصور كون القادر على فعل ممنوعا
منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت
من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وبه اى بكون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي
كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم انه ليس قادرا على حملها وفيه
بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى
ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه الحادي عشر اى من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ
فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي
من تتمة الفرع الثالث كما فعل بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل
فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة
يمنة ويسرة هل يقدر ويقوى على التصعيد والرفع الى جهة الفوق منهم من جوزه و
منهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما و
يعلم ان رفع شيء اشق واقوى من تحريكه دحرجة وعليه اى على المنع البهشمية اى الطائفة
التابعة لراى ابي هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على القدرة المحركة
يمنة ويسرة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكائنة على القدرة الواحدة بجواز
الاحتياج الى ما يزيد عليها المقصد الثاني عشر بل الحادي عشر لما عرفت القدرة
مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة
وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها
الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات
الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا
فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس
اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني
المزاج قد يمانع القدرة كما عند الغوب فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه افعال بقدرته
واختياره ومزاجه ممانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج
المقصد الثالث بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى
الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان تصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست بالكثرة
الوجود عن الناس ثم انه للقوة بهذا المعنى مبدا ولازما انا اما المبدا فهو القدرة اعني كون

الحيوان اذا فعل واذا لم يشاء لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك
لان مزاول الحركات الشاقة اذا انفعل عنها منعه ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار
اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدا وهو القدرة والى
ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير
ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما
للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة
اي يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان بالحقيقة انفعالا بناء على ان
المعنى الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا امكان الامكان قوة سموا
الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط
قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع
بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما
واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول القوة تقال
للقدرة والمبادي مما جنسها اي المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة
وهو كما قال ابن سينا مبداء التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل
فيه اي في هذا الحد المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها
ويتاثر من حيث هو جسم منفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى الاوهام
من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج
المتاثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة
الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحد ودخول ما كان
خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار
كاف والقوة بهذا المعنى ينقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد او
افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية
والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية
وقد ترت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها
اعراض فلا يكون القوة مقولا عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك
الجواهر والاعراض في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اي هذا الامكان
سبب القدرة عليه اي على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما يؤثر
وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل

الفعل

١٨٦

الفعل لم يؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة
مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه
الامام الرازي ووجهه بان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم
للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف وهذا
اي الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي فانه اي الامكان الذاتي قد يقارن الفعل
فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اي طرفي الوجود والعدم
فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دونه هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته
للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما
ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت
قد يكون الامر كذلك في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان
دون الامكان الذاتي والنطفة ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان
بالضرورة فتامل وقد يقال القوة في العرف للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكره اولا ويقال
القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة توهم ان القدرة بهذا المعنى
سبب للقدرة ومبدا لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبداء لهذه القوة
ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة
وقد قيل اراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها ويقال القوة لعدم الانفعال
والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا اختصت بالاعراض
من الكيفيات النفسانية المقصد الثالث عشر وفي النسخ المشهورة الرابع عشر
الخلق ملكة تصدر عنها اي تصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من
غير ان يروي في حرف او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة
فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا يسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن مبداء لصدور
الفعل عن النفس لم يسم ايضا خلقا واذا كانت مبداء له بعسر وتامل لم يكن خلقا
واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا وتقسيم الخلق الى فضيلة هي مبدا لما
هو كمال ورذيلة هي مبداء لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبداء لما ليس شيئا منهما
والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى ثلث
احدها القوة التي تعقل بها ما يحتاج اليه في تدبيره ويسمى قوة عقلية ملكية وثانيتها القوة
التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه ويسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به ما يضر
البدن ويؤلمه ويسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلثة

طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هي
الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اى غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئا منهما اي
من الوسط والاطراف والفضائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط
ثلثة منها من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم
فالعفة هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والخمود
الذي هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي
هو افراط في هذه القوة والجبن الذي هو تفريط فيها والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية
متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة والبلاهة التي هي تفريطها فهذه
الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ويقابل العدالة
شيء واحد هو الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي
جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل
اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة و
الغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق
بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان
الحكمة المذكورة هنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم
بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبيه له ان الافراط
المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني
النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واقوى وان العدالة المركبة من العفة
والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحد من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال
اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبداء والمعاد والاطلاع على
حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هي داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل في مقالتهم
لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان الخلق تعتبر فيه صدور الافعال بسهولة
من غير تقدم روية وليس تعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون
مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر سيما اذا جعل نسبة
القدرة الى الطرفين سواء فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد
طرفي الفعل واحد الطرفين خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر في النوع
الثالث والرابع الاول من هذه الامور القريبة المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته
لكرامتنا ومثوبتنا على التابيد ومحبتنا لله ارادتنا لطاعته وامتثال اوامره ونوا[هيه]

وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على
الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا لغيره
فكيفية يترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق
لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند
المعتزلة ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا
ان الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه
الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك او
لا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى
تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اى عدم فعل المقدور
انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به اي
بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا
وقيل انه اي الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس
عن ارتياده وقيل هو اي الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اى عدم الفعل مستمر
من الازل فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على
ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صح ان يكون العدم اثرا للقدرة
قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للاخر فاذا
لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود
الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية
الصعود الرابع من تلك الامور العزم هو جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي
المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد
الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا كله اي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا
الترك انما يصح اذا لم يفسر هنا اى الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
بل بالميل او ما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح
لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على
الفعل الذي يجب ان يقارنه الصفة المخصصة النوع الخامس من انواع الكيفيات النفسانية
بقية الكيفيات النفسانية وفيه اى في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان
لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما
عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد

افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتاتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات
على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص
دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك
المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة
للذائقة واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة والجاه كالجاه والرفعة و
التغلب للغضبية وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية
وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه
اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم
بل منافر من حيث اشتماله على ما يتنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة وهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية في
تعريف الالم قال الامام الرازي وذلك اي كون اللذة عين الادراك المخصوص لم يثبت
بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة ونعلم
ايضا ان ثم ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك
او غيره وانا ذلك الادراك سبب لها اي للذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب آخر
مغاير لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يتحقق
شيء من هذه الامور بدليل فوجب التوقف فيه اي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال
فيما بين الالم وادراك المنافي فان قلت كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان
تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافي قلت لعله اورد ما على تقدير احتياجهما
الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما
على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب لا ادرك
لا لذة اي ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هو امر عدمي هو زوال الالم واليه
اشار بقوله وما يتصور منهما اي من اللذة انما هو دفع الم من الالام كالاكل فانه دفع
لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المني لاوعيته وبالجملة ليست اللذة الا العود الى
الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية ولا
يمنع نحن جواز ان يكون ذلك اي دفع الالم وزوال احد اسبابها اي احد اسباب حصول
اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت
الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصلت ادراكها الذي هو اللذة
انما نازعه في مقامين احدهما انه اي اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر دفع الالم فان من

المعلوم

المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق
آخر سوى دفع الالم ومما ينبه على انه قد يحدث اللذة بطريق سواه ما يوجب اللذة
دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها اي اللذة التي اوجبها ذلك الشيء
دفع لالم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور وذلك الموجب للذة دفعة مثل
النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية بغتة فان الانسان
يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول
اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها
في ضمن جميع جزئياتها ومتالما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت
له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر زال بعض آخر وهكذا
فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال فقط
وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه
تفرق الاتصال لانه بشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يكاثف اليه
يلزم من ذلك تفرقها مما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض
اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان بفرط التفريق والعفص
والقابض بفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق
وبعضها مكثف والاصوات القوية يولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة
الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكره الامام
الرازي فان من عقر اي جرح يده بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد
زمان ولو كان ذلك اي تفرق الاتصال سببا ذاتيا له لما امتنع التخلف عنه وحيث
تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك بل تفرق الاتصال الحاصل
بالقطع بعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا ما وان كان
قليلا فريثما يبتدي العضو المقطوع بالاستحالة الى سيئة يحصل الالم الذي هو مسببه
وربما احتج الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق
عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا
للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذي مداخلة الغذاء لجميع
الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفريق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من
المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها
والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا

لكثر الاجزاء في اكثر الاوقات فيجب ان يولم التغذي وليس كذلك لان المغتذي لا يجد
الما اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال
مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما في التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل
عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك
لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره
واعماقه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق
في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق
لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشي منها يعم
الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لاتصال تلك التفرقات هو
الا ان الامها لما استمرت لم يحس بها كساير الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا
المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه
دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم قلنا تفرق الاتصال
يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق
عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو
طبايعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في الملخص بوجه
آخر الزامي وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام
التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدا عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في
تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده
استعداد القبول لتلك الصورة او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب
للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا آخر فقال
السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس وثانيهما
هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو
ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي
يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو المزاج
المختلف ولذلك اي ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم يولم لسعة العقرب ما لا يولم
الابرة بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط
لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان اني ولمي

اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق
مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومزيلة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط
صفراوي على اعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها
الاصلية والثاني من المذكورين اعني حرارة الغب مدرك دون الاول فان صاحب الغب يجد
التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق واما لميته فلان الاحساس شرطه
مخالفة ما لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس من
المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة في
العضو وازال ذلك المتمكن كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت
فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به اي بالمنافر الذي هو تلك
الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية
الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم ولذلك اي ولان شرط الاحساس
التاثر الموقوف على المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور
بها متدرجا اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر
والاحساس انضاحه ربما لم يشعر بها اي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين
كيفيتي الحاس والمحسوس وان شئت شاهدا على ما ذكرناه فقس من داخل الحمام فانه عند
دخوله فيه يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية
الماء حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن وصار كيفية بدنه موافقة
لكيفية الماء فتراه حينئذ لا يدرك بسخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة سخونة بدنه
لاجل الهواء على سخونة الماء المقصد الثاني الصحة على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول
من القانون ملكة او حالة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد يكون راسخة وقد لا يكون
كصحة الناقه تصدر عنها اي تصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة
غير ماوفة وهذا التعريف يعم انواعها اذ يدخل فيه صحة الانسان وساير الحيوانات
وصحة النبات ايضا اذا لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا
صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا
وربما خص الصحة وتعريفها بالحيوان او بالانسان فيقال الصحة كيفية لبدن الانسان
الى آخرها او يقال كيفية لبدن الانسان الى آخره كما وقع الجميع في كلام ابن سينا اما الاول
فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس منطق الشفا
فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على

مقولات عشر

المجرى الطبيعي غير ماوف وكانه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها
واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب القانون حيث
قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة
سالمة واورد الامام الرازي على جعلها اى جعل الصحة من الحالة والملكة اي من الكيفيات
النفسانية سوالا هو ان مقابلها المرض وليس المرض منها اى من الكيفيات النفسانية فلا يكون
الصحة ايضا منها واما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اى انواعه المندرجة تحته باتفاق
الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي اى تلك الامور المذكورة
اما من الكيفيات المحسوسة او من مقولة الوضع او عدم فان سوء المزاج الذي هو مرض
انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا يبقى الافعال سليمة
فهناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذي
هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان تقول الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات
المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل
عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلثة على
الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقداره
او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية
وهو ظاهر وكونه هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من
مقولة ان ينفعل واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق
الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة
الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معدلة تابعة للامور
المذكورة ومخلة بالافعال ولا شئ منها اى من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم بكيفية
نفسانية فلا يكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية
فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة
اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي سميناها مرضا وهي المزاج الملائم والهيئة الملائمة
والاتصال الملائم واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى
التقديرين لم يكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة
لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة
فضلا عن حجة واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية وعلى هذا الحد الذي ذكر للصحة
شكوكا واجاب عنها ايضا الاول لم قدم الملكة على الحالة في الذكر وانما يكون الكيفية النفسانية

التي

١٨٥

التي هي الصحة اولا حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة والحالة اختلف فيها
فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمتها لذلك او لان الملكة غاية الحالة والعلة الغائية
متقدمة في الذهن وان كانت متاخرة في الوجود الثاني فيه اى في الحد اضطراب اذ اسند
فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى الصحة فان قوله تصدر عنها الافعال يدل على
ان مبدا الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبداها هو الموضوع
ولا يكون المسند اليه للفعل بحسب الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد من شيئين
على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة التي في
صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا
المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع
وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشئ الا ان يأول بما ذكرناه الثالث السليم هو الصحيح
فالتعريف دوري اى تحديد للشئ بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة المانعة
في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة معلومة بمعاونة الحس
والصحة في البدن غير محسوسة فعرفه غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى فلا اشكال واذا
عرفت هذا الذي ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به فالمرض خلاف الصحة ومقابلها فهي
حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل ماوفة وهذا يعم انواع الامراض
في الحيوانات والنباتات وقد تخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان و
انت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية
وبان المرض على هذا الحد تقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة
مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعه قاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل
الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي لست اقول
من حيث هو جاح او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث
المشرقية لا مناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان
مبدا للافعال السليمة وثانيهما مبدا الافعال الماوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل
تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان
يقال ان اكتفي في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة
وان اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة يقتضيها فكان ابن سينا كان
مترددا في ذلك فلا واسطة بينهما اى بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ
لا خروج عن النفي والاثبات فالكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان يكون

افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض واثبت جالينوس
بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة فقال الناقه ومن بعض اعضائه آفة او يمرض
مدة كالشتاء ويصح مدة كالصيف لا صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك اى اثبات
الواسطة بينهما انما هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة ويعلم انه
اذا روعي شروط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد
في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة
بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعي الشرائط المعتبرة في التقابل وكذا كل
متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو اى امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرائط
التقابل فانه اذا اهمل شئ من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال
ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي
يجب ان يراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه
في زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان
هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد
فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون
كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها
يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج
من كان بعض اعضائه ماوفا وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لا يكون
هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد
المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فيخرج الامور المذكورة من
حده ايضا ويثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا الفصل الثالث
من فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها اى الكيفيات
المخصوصة بالكميات عارضة للكم اما وجودها فللمنفصل كالزوجية والفردية العارضتين
للعدد وكذلك الاولية والتركب وساير الاعراض الذاتية للاعداد وللمتصل التثليث
والتربيع اى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس
وغيرهما من الهيآت العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل
ولون عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار كون قال الامام الرازي
هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها وندخل
في ذلك ما يكون كذلك اما بنفسه كالشكل العارض للمقدار واما بجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة

الفصل ٣ في الكيفيات

جزئها الذي هو الشكل فانه قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لو لم يكن خلقة قلنا العارض
للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض
للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي بمعنى يكون
الجسم ملونا ان سطحه ملون فكلا جزئي الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات
للكم قال وهو توجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما
الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم وكذلك
الضوء في المضئ بالذات كالشمس فلا اختصاص بالسطح والمتبادر من قوله وكالزاوية ان الزاوية
كالخلقة في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله فانها
هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باستقامة فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر
المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف
للزاوية المسطحة فانه عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من ان يتحدا خطا واحدا فانه
اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة الخطا
نهايتي الخطين المتصلين هي الزاوية وقد يطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل
على المشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما
اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذانك
الخطان متناسبين او غير متناسبين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة
فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من الزوايا يتوقف على ضلعين فقط وقولنا
من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة
فيستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف
ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي وانها اى ولانها اعراض انها
للكم فيكون الزاوية كما وكذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا
خطا واحدا والجواب انه اى هذا الاستدلال انما يتم ان لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزي لها اي
للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها يجوز ان يكون لانه اى لان هذا المعروض
الذي هو الزاوية عارض للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم ويبطله اى
يبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف وتنعدم اما القائمة فانها كلها تبطل التضعيف مرة واحدة
بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف
الكم فانه تزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا يكون الزاوية القائمة والحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق
الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فان لكل زاوية ...

بالجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلاً واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة
التي هي اصغر من نصف قائمة او الكبرة اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الاخر
نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحادة في تلك الحادة اذا ضعفت مراراً
وقد يكتفي في ذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد ابداً ومما يدل على ان
الزاوية ليست سطحاً انها لا يقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث
مثلثاً هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم
من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس
لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها
امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اورد بعضهم
في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها المقصد الثاني قال المهندسون الخط
المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض وقالوا انه اذا اثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد
الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي شكل يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط
الخارجة منها اليه اي من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط
محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط
من الجانبين قطرها وهو منصف لها ثم اذا اثبت قطر الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة
جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها
وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها واذا
اثبت ضلع المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة
والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة
المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح
مستدير يفرض في وسطه خط موازٍ لكل خط تفرض على سطح بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط
هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت كما ان
القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين واذا اثبت الضلع
المحيط بالقائمة اي احد ضلعي القائمة من المثلث ادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل المخروط
المستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة هي قاعدته والآخر نقطة هي رأسه ويصل بينهما سطح تفرض عليه
اي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اي محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم ان ما نقلناه عنهم
انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم

عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة خط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم
من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احدهما الى الاخرى
على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى
وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائماً عليه دائماً حصل
المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف وهذا الذي ذكره
المهندسون من الخطوط والسطوح والجسمات كلها امور وهمية لا يعلم وجودها خارجاً وعليها مبني
علمهم الذي يدعون فيه اليقين وقد تقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها
اموراً وهمية فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية الا يرى ان العدد المركب من الوحدات التي هي امور
اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية
يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد يكون
عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع
وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور
ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة تنبيه على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات
المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط
ولو اعتبر المركبات في المقولات وانواعها جعلت مقولات غير متناهية اي غير محصورة
بل كثيرة جداً بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائية وثلاثية الى عشارية وحصلت ايضاً انواع
غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركب مثلاً الاقسام
الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات
لكونها مركبة من نوعين متخالفين ولكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار
وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون حسبها اي بحسب تلك الوحدة يتصف بالحسن والقبح يعني
ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن
الصورة او قبيح الصورة وهما اي الحسن والقبح بحسب الصورة غير الحسن والقبح العارضين
للشكل وحده او للون وحده قال المصنف وهذا عذر غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل
واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها مثله لكل امرين يجتمعان
وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما
بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وادرجناهما فيما اندرج فيه جزءاها كما عرفت
ولم نجد لها نظيراً في ذلك فاكتفينا بها الفصل الرابع من فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية
وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال وتسمى ضعفاً ولا قوة كالممراضية واما استعداد نحو

الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفًا كالمصاحبة واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة
فليست منها اى من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان المصارعة
شيئًا يتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء ليلا ينأثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة و
يتعلق بالقدرة على هذا الفعل وشيء منها اى من هذه الثلاثة التى تعلق بها المصارعة ليس
من هذا الجنس الذى هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية
وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر المرصد الرابع من مراصد الموقف
الثالث فى النسب اى المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان انها موجودة فى الخارج اولا
وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعنى الاين بناء على راى المتكلمين وبناء على راى
الحكماء المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا
بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها لوجوه الاول لو وجدت الاعراض النسبية لزم التسلسل
فى الامور الموجودة اما اولا فلان هذه الاعراض لابد لها من محل ولا شك ان محلها يتصف بها
فله الى نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير ويعود الكلام
فيها بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل تتصف بها فلها اليه نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى غير نهاية
فهذا تسلسل واما ثانيا فلان لوجودها الزائد على ماهيتها ايضا نسبة هى اتصافها بالوجود
وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل
ثان واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتاخر فلو كانت النسب
موجودة فى الاعيان لكان التقدم والتاخر موجودين مع موصوفيهما وما مع المتقدم متقدم فيكون
التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التاخر الموجود مع الزمان المتاخر فللتقدم تقدم
آخر وكذا للتاخر تاخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه الثانى لو وجدت
النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة متكررة ومتى لا يتحقق الا بوجود المنتسبين
مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتاخر فيوجد المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان معًا
وانه باطل قطعًا الوجه الثالث لو وجدت النسب فى الخارج لزم اتصاف البارى تعالى
بالحوادث لانه يحصل له مع كل حادث اضافة اليه بانه موجود معه ولم يكن قبله و لم قبله اى قبل كل حادث
اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه ولم بعده اضافة ثالثة اليه بانه متاخر عنه وهذه الاضافات
حادثة اما التى مع الحادث او بعده فلا شبهة فى حدوثها واما التى قبله فقد زالت حال وجوده
والقديم لا يزول واثبتها اى الاعراض النسبية ضرار والصواب كما فى المحصل معمر فانه من قدماء
المتكلمين لما راى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها وحكم بوجودها حيث
لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية

وهو من الحكماء

١٨٨

ثم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية
بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض وامثالها من النسب مما نعلمه
ضرورة اى نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر
او لم يوجد ولقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعنا
بل هذا هو المتنازع فيه فكيف ندعى الضرورة فيه وان تلك السماء موصوفة بالفوقية فى الخارج
فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان
زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون
فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التى حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا
وهو محال ويجاب عنه بان حصول الفوقية بعد ما لم يكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما
لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفى كون
جميع النسب موجودة فى الخارج اى هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فان
من الاضافات والنسب امورا موجودة فى الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمقابلة
ونظايرهما ومنها اضافات لا تحقق لها فى الخارج بل يعتبرها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم
والتاخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان والقسم الاول من هذين ينتهى عند حد اى
يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه دون الثانى اذ لا نقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه
ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل فى الامور
الخارجية لجواز ان ينتهى التسلسل الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية
اذ ليس يلزم من وجود الفوقية فى نفسها ان تكون حلولها فى محلها امرا موجودا ايضا ولا من
وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة فى الماهية لا يقتضى اشتراكها
فى الوجود لجواز ان تكون بعض افراد ماهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض
تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين الفصل الاول فى مباحث المتكلمين فى الاكوان وفيه مقاصد
سبعة الاول المتكلمون وان انكروا ساير المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه
بالكون والجمهور منهم على ان المقتضى للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان
ذات الجوهر والحصول فى الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعنى مثبتى الحال ان حصول
الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول فى الحيز بالكائنية والصفة التى هى علة
للحصول بالكون فهناك ثلثة اشياء ذات الجوهر وحصوله فى الحيز وعلته قال الامام الرازي
فى الاربعين هذا عندنا باطل اذ حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبع لتحيزه فاذا فرض
ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة

متوقفا على الآخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لا نم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نم لزوم الدور لانه قد تكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول ويمكن تحيزهما الذى قيامها معللا به اى بالحصول فلا دور وقوله ربما قال اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التى هى علة للحصول ان توقف على التحيز اى الحصول في الحيز لزم الدور لانه لا علة لنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا اى وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز جاز انفكاك العلة التى هى الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذى هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة قائمة بالجوهر حالية عن معلولها الذى هو الحصول وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وتقريره على ما في لباب الاربعين انه ان عنى بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف وهو اى ما ذكره هذا القائل غير وارد على كلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تاملت وقد وجه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان هيهنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشىء معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز او لا يتوقف فاستدلال هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى وجه مستقل كان في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزء الدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة موقوف على الحصول توقفا آخر وقد ابطله هذا القائل بانه عدم لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثانى المذكور في الكتاب تنبيه على ما يتمسك من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية الممكنة للتحيز الذى هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر يقتضى حصوله في حيز ما اى حيز كان وانما يقتضى حصوله في حيز ما مخصوص بحسب ما يعارضه من شرط معين اى بعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه

فهناك امران احدهما الكائنية اعنى الحصول في الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذى هو نسبته اى المقتضى لنسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذى هو المقتضى وبين الحصول في الحيز اعنى الكائنية المقتضاة ظاهر واما الجواب فهو قوله لكن اى نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج عن ذاته لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضى وانه ماذا فنحن لا نسلم ان حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون فان الحصول في الحيز المخصوص انما يثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى المقصد الثانى انواع الكون اربعة هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان الحصول اى حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثانى وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصول في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصول في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على الحصر اى على حصر القسم الثانى في الحركة والسكون الحصول في اول الحدوث اى حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم واتباعه انه اى الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثانى في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز فان قيل في ابطال ما التزمه هذا القائل الحركة لا شك انها ضد السكون فكيف يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين لا يكون جزءا للآخر قلنا في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة من الحيز ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا ينافى السكون فيه فانها اى الحركة الى الحيز نفس الكون الاول فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو اى الكون الاول فيه مماثل للكون الثانى فيه لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس وانه اى الكون الثانى فيه سكون باتفاق فكذا هذا اى الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدى ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نم ان ما ذكر اخص صفاتهما وايضا يلزمهم ان يكون الكون الثانى حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة باتفاق فكذا الثانى

قال الآمدي ولعل عند غيري جوابه واشار المصنف الى الجواب بقوله الا ان نعتبر اى يلزمهم
ان يكون الكون الثانى حركة الا ان نعتبر في الحركة ان لا يكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا
ان يكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثانى حركة لانه مسبوق
بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان
والحاصل انا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول زمان الحدوث
سكونا ويلزم حينئذ ان يكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون
في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا ان يكون الكون الثاني
حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط
كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم اورد على جوابه اشكالا
بقوله وحينئذ اى وحين اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك الاشكال لكن لا يكون الحركة مجموع سكنات
لان الكون الثانى سكون وليس جزءا للحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات
لا ان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة وهو ظاهر فان الكون في اول الحدوث سكون عندهم
وليس جزء الحركة اصلا والنزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي
فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات
لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك
الحيز لم يكن ذلك الكون الاول في المكان الثاني اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول
ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه واما الاول وهو ان نعتبر حصول الجوهر
في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو
الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما
خلاء اى مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه فلا اجتماع واحد لا يتصور الا على وجه
واحد وهو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه
بعد متفاوت في مراتب البعد ومنه مجاورة جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة
عين الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم بكل جزء اى جوهر بالنسبة الى الآخر لا انه امر واحد
قائم بهما معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على ان يقوم بكل
واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة او وضع احدهما اى ولان
الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر فانهم اى المتكلمين لا يثبتونه اى الوضع ويثبتون
الاجتماع فالجوهران المجتمعان كل منهما له اجتماع بالآخر قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية
ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذى ذكرناه فانه مما يذهب على كثير من علماء الصناعة الكلامية

فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع المقصد
الثالث الكون اى الحصول في الحيز وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة على رأي
المتكلمين موجودة اذ حاصلها كما علمت من وجه التقسيم عائد الى الكون الذى هو نوع واحد في
الحقيقة والمميزات التى بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض امور اعتبارية له فصول حقيقية
منوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على رأي
او غير مسبوق به اى بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون
على رأي آخر ونحو امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في
ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه ان
يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذى هو امر عدمى عندهم اذ ليس من شأنها الحركة
تنبيه اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول
حقيقية منوعة كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد تعرض له صفات متخالفة
لا يوجب اختلافا في الماهية بل ربما لا يوجب ايضا اختلافا في الهوية الشخصية اذ الكون
الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر و
لو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفردا
واذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه غيره عرضاله والكون الثابت له اولا باق على حاله
لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته المقصد الرابع فيما اختلف في كونه متحركا وفيه
صورتان الاولى اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لانها
قد فارقت احيازها واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه فقيل متحرك والا كان ساكنا
اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن اذ لو سكن مع حركة
باقى الاجزاء ولزم الانفكاك وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه ولانه اى
الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به
ايضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه اى عن حيز الكل الى حيز آخر اذ المفروض ان الكل خرج
بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك اذ حيزه الجواهر
المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا والاولون القائلون
بكونه متحركا جعلوه اى جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذى يشغله الجوهر
المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير
الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس متحركا كالجوهر
المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو تفارق بعض

السطح المحيط به اعنى الجواهر الهوائية التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به والحق ان النزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز كما ينبهك عليه آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر فى السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما من حيز الى آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطانى مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه تفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاد ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر فى مكانه متحرك والتزم على هذا القول ما اذا تحرك عليه اى على الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة فيقال لا نسلم هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه و ذلك الذى ذكرتموه من كون الشئ الواحد فى حالة واحدة متحركا الى جهتين انما يمتنع فى حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه كما فى الصورة التى فرضتموها وشدد الكير عليه اى على قول الاستاد ولا معنى له اى للانكار وتشديده لانه نزاع فى التسمية فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدا الاختلاف فى المتحرك او فى غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة فى المكان الاول عين السكون فى المكان الثانى فالتزموهما والمخالفون لم يطلقوه على القسم الاول ولا مشاحة فى الاصطلاحات المقصد الخامس اتفق القائلون بالاكوان على انه يجوز وجود جوهر فرد يحفوف بستة جواهر ملاقية له من جهات الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد وهذا بين لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقى من الجواهر فى جميع الجهات وهو مانع من تأليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يكن التلاقى فى جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقى واتفقوا ايضا على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعرى والمعتزلة المجاورة اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر غير الكون الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى امر زائد عليه وذلك لحصوله اى حصول الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونها اى دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة ايضا التأليف والمماسة غير المجاورة بل امران

زائدان على المجاورة تتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها وقالوا ايضا المباينة اى الافتراق المفسر بما تعدم ضد للمجاورة التى هى شرط للتأليف فلذلك تنافى المباينة التأليف لان ضد الشرط ينافى المشروط لا لانه ضده الا ان المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف ثم قال الشيخ وحدة المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة والتأليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له فههنا اى فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر فى جهاته ست تأليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهى اى المماسات الست بعينها عين كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الماس تولد تأليفا واحدا بينهما قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا الف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل تقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه كما يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله ههنا اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر فى جهاته تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين اثنين واكثر وقيل ههنا ست تأليفات لا سبع جزء من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتأليف على حدة وابطلوا اى ابطل سواء وحده التأليفات التى ذهب اليها الطائفة الاولى بانه قد مر ان المباينة مضادة بشرط التأليف اعنى المجاورة فيكون منافية له ولو انه يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر واحد من الستة معه اى مع الجوهر المحاط بها وتأليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة بينهما وانهما تتعدد بان بحسب تعدد المجاور المماس ضرورة فالمباينة على هذا ضد لهما حقيقة لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على اصله فيكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة وقال القاضى ابو بكر اذا خص جوهر بحيز اى اذا حصل فيه ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر آخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات عنه فالكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد اى قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فالكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى مباينة فالاكوان المختلفة عنده ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة وهذا الذى ذكره القاضى اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر او ما قام به مؤثرا فى حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له

او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب ونبه على ان قول القاضي اقرب
الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدي من تزييفاتها لانها زيادة تضييع للاوقات
متفرع على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد المنفرد عن غيره
تصور له ست مماسات معينة لان ما يماسه لا يكون الا معينا وضدها اي ضد تلك المماسات
المعينة ست مباينات غير معينة لان ما باينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد
كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا القياس اذا ضم اليه
جوهر ثالث او اكثر هذا اذا كانت المباينة قبل المماسة واما اذا كانت بعدها فقال الشيخ
في قول يضادها اي يضاد المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما في القسم الاول
وقال في قول آخر يضادها ست من المباينات معينة هي المباينات الطارئة على المماسات
المعينة قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص
للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف الثاني من الجوهرين
الكائنين في حيزين بينهما احياز كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال الاصحاب
قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من
احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته بمقدار حركته فيبطل ما قاله
الاصحاب اللهم الا ان يراد اي يكون مرادهم بما قالوه ان الكون واحد اي الكون الموصوف
بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة امر زايد على
الكون في المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف
انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال
الآمدي اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد
من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب
غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن
ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباينة
والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهرا
فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه
مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما تختلف التسميات كما ذكره القاضي الفرع
الثالث الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا آخر من جهة فهل يقال انه مباين للجوهر الآخر من الجهة
الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة في تلك الجهة الاخرى ام لا يقال ذلك
كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى حينئذ اي حين هو مماس له

١٩٢

من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظي لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسة في تلك الحالة فالحق هو
الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر
العالم بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية
وقيل لا يجوز اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال
المصنف ويكفي يعني في الوصف بالمباينة جوازها اي جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا
شبهة في هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال والذي حدا اي
وبعثني على ايراد هذه الابحاث امران احدهما معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه
في حقيقة الاكوان تسليطا تعليل للتحقيق اليها اي الى حقيقة الاكوان مما قالوا به من لوازمها
واحوالها يعني انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات
المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها
وثانيهما ان لا يظن بكتابنا هذا اعوازه لها اي لهذه الابحاث قصورا فيه والا فلا يجدي المباحث
المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقايد الدينية وما يتوقف هي عليها زيادة طائل
وفائدة ولولا هاتان الغايتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها وليس من دأبي الاسهاب
في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر اي احفظ وتذكر
هذا العذر الذي مهدناه لك ههنا لدى ما عسى نعثر عليه من قبيل هذه الابحاث في غير هذا
الموضع فتكف بالنصب على انه جواب للامر عني لا يمتك اي لومك
المقصد السادس من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجوهر كالقاضي واتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان
على معنى ان كل كونين فهما متضادان لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان اوجبا تخصيص
الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد من الكونين مثل للآخر
والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا
كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون
الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز
والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما
متضادان ومن جعلها اي المماسة كونا مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة
بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا او امثالا بل مختلفة لجواز اجتماعها
في جوهر واحد قال الآمدي والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة
اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية
المقصد السابع في اختلافات للمعتزلة
في احكام الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء

الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت سكونا والتالي باطل اما الملازمة فاذ لا معنى
للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز الثاني فيكون عين السكون
واما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر
وبالجملة فالحاصل اي فالكون الحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكون بالاتفاق فيجب ان يكون
الحاصل في الآن الثاني كونا آخر متجددا لا الكون الاول الذي هو حركة والا فالسكون هو الحركة
بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التي هي الكون الاول في الحيز الثاني يوجب الخروج عن ذلك
الحيز اي الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب
ذلك الخروج فيتغايران قطعا ولا يمكن الجواب بمنع بطلان التالي بما مر من ان المنافي للسكون
والمضاد له هو الحركة من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافي السكون فيه
فجاز ان يكون الحركة الى مكان عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الاول ليس
بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وهو انه نفس الحصول في الحيز
الثاني الذي هو السكون فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز
الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران
قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني
منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول وبه قال ابو هاشم اي انه قال ببقاء الحركة وبان الكون
الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون ثانيها
اي ثاني الاختلافات انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى
الجبائي ومن تابعه صورتين اي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين الاولى ما اذا هوى جسم
ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فامسكه الله تعالى في الجو من غير ان يكون تحته ما يقله
فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان يكون الطاري الحادث
اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لا متجددا لهوى ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من اعتمادات
الصورة الثانية السكون المقدور للحي فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان تأثير
القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حال البقاء فيجب حينئذ لو امر الحي بالحركة
ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون ان لا يأثم اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور
والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف الاجماع
بخلاف ما اذا كان السكون متجددا ولزوم هذا الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة
الثانية بابي هاشم فلا يجد عنه محيصا والذم اللائم والعقاب بعدم الفعل في منع الصورة
مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوى

هذا الضد الذي هو السكون فلقبه بالذمي اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب
والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذم واما لانه اثبت
الذم والعقاب بامر يدرك بالذم وليس صادرا عن المكلف اصلا ثالثها قال الجبائي الحركة
والسكون مدركان بحاستي البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمسه مغمضا العينين وهو
اي ذلك الجوهر ساكن او متحرك ادرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين اي حالتي السكون و
الحركة وعلم انه اما ساكن واما متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز
بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون
ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم لا يتعلق
بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون في الاحياز المعينة
غير مدركة الا ترى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط فانها اذا كانت
سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها في
الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء
وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم الى غير حيزه فتدل على كونه يكون
آخر فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المختصين
له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو بتبدل الاحياز عليه فلو غلب عيناه وهو
في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونيه
في حيزيه بخلاف ما لو لون في نومه بغير لونه فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة
رابعها قال الجبائي التأليف ملموس ومبصر اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة اذ يحس
تفرقة بين الاشكال المختلفة ويميز بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر الى التأليفات
المختلفة او لمسها فلا بد ان يكون التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه
في احد قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى الاكوان اي المجاورات المختلفة المولدة
للتأليفات المتفاوتة او المحاذيات المختلفة او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى
التأليف واحتج ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه لو رئي التأليف وهو امر واحد
قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرئي الصفحتان معا وذلك لان التأليف امرا واحدا
قائم بكل جزء من الصفحتين فاذا رئي قائما بالصفحة العليا فقد رئي قائما بالصفحة
التي تحتها ضرورة اتحاده وانما يصح هذا الاحتجاج على ابيه لو لم يقل ان المدرك جواهر
الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين يعني انه لا
يقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتقض عليه بهذه المعارضة

بل نقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندكم
قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون
الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا خامسها قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال
لما مر من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر
التساوي والتشابه في تأليف الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنعه ابنه وقال ان التأليفات متجانسة
لان التأليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين على اصله الفاسد وان
سلم ذلك الاصل ففيه اي في ذلك الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان تكون التأليفات مختلفة ومشتركة
في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة
فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة سادسها قال
الجبائي التأليف قد يقع مباشرا بالقدرة كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ منع وقوع التأليف
دون المجاورة المولدة له وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد بالسبب
لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا
سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب والجوهر اليابس وان تولدت
التأليف بينهما كما مر فليست المجاورة المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء اي شرطا
للتأليف ابتداء ودواما لكانت شرطا له في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتأليف ابتداء
ودواما وليس الامر كذلك كاليواقيت والصخور الصم الصلاب ونحوها فانها لا رطوبة
فيها اصلا مع وقوع التأليف فيما بين جواهرها وهو اي هذا الاستدلال منقوض بالقدرة
فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما ومنهم من قال انها اي المجاورة
بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التأليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة
لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة
المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له وهو ضعيف اي ضعف الدوران وعدم دلالته
على ان المدار شرط للدائر فلعل ذلك اي الاختلاف بين المتجاورات في صعوبة التفكيك
والتجزئة عائد الى اختلاف اجناس التأليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض
الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها الفصل الثاني في مباحث الاين على رأي الحكماء وفيه
مقاصد ثلاثة عشر الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن
لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه
بانها كمال اول لما بالقوة اي لمحل يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو
بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لكان معدوما محضا اذ تكون حينئذ

بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا صرفا ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة
حاصلا وغير حاصل بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا او متصفا بالقوة لا اقل
من ذلك ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون
بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل في
بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه
وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل
لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والاستكمال
اللذين ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك اي الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه
بها وهو اي الحركة امر حصوله له بعد ان لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حاله
فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى الكمال ذلك وهو اشارة الى
المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة
كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات
الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام
بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد
يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يقابل حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هنا اذ لا يجب ان يكون
الحركة لا تفيد بصاحبها وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة يؤدي المتحرك الى الحصول ممكن
آخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن بالآخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك
الامر المؤدي اليه وهو الحركة الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب
عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا
بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو اي ذلك الكمال الاول
انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة وثانيهما
نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان
آخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو
ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه
كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه
بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم
ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة يفارق سائر الكمالات بخاصيتين
احدهما انه من حيث ان حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك

مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون البادي باديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات
بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا
لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة
شيء بالقوة فهويه الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة
بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود
فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة
لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت
بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها
بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل
ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها
عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة
في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية
المتعلقة بالاول يخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصورة
الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه
الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف
الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس
الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها حتى
يجب كونه بالقوة معها فهي اولى بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي
المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله
بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار
ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة ويراد انه
محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقولنا لما بالقوة
معناه لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد به هذا المعنى فهو اي
المتحرك كمال اي بحسب ذاته وصوره ايضا كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به
كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل
فلذلك اي ولان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبرنا الحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته
كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية لعقد ان القوة
بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف وفي انطباق

١٦٥

هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك
كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر الى ذلك الوضع الآن هذا منتهى
بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل
ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب
نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان
كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها
فما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اوله يدل على تصورها بوجه ما
والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الاول واتباعه
في تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم قالوا
الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة اولا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة
هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج
كل واحد من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن متأخروهم عدلوا عن ذلك لان
التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور
التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا
هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في
الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار
الحركة فالتعريف دوري والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفه اي تعريف التدريج الزمان
وهو تعريفه بانه مقدار الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك
بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها
واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة
بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببان لامور في
الوجود قال وهذا جواب حسن وبقولهم بالتدريج او في معناه وقع الاحتراز عن مثل
تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا المقصد الثاني
ذهب ارسطو الى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو
كيفية وصفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبداء والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز
من الاحياز الواقعة فيما بين المبداء والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى
الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا
يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبداء والمنتهى

حيث اي آن تفرض تكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحالها فى آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه وهو اى الحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدا ولا فى المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسبة المتحرك الى الحدود المسافة كما عرفت فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولا وجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول امر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة والذى يليه يكون مغايرا له فيكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود فى الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود فى كل آن تفرض فى ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود فى الآن مع استمراره فى الزمان وهى متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هى التوسط بين المبداء والمنتهى الحاصل لموضوع واحد فى زمان واحد فى شئ واحد فاذا فرض فى المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط ان صار حصولا فى ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته المتشخصة عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالى النقط فى المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالى العوارض ايضا وهى بهذا المعنى اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط ينافى الاستقرار اى استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه اما منافاته للاول فظاهرة واما منافاته للثانى فلانه لو استقر بعد المبداء فى حيز لكان حاصلا فى المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبداء فيكون الحركة ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه وللسكون فى الحيز المنتقل اليه ايضا بخلاف من جعلها اى الحركة الكون فى الحيز الثانى فانها اذا جعلت نفس الكون فى الحيز الثانى كانت مضادة للسكون فى المنتقل عنه دون السكون فى المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اى مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها فى الخارج انصال الحد بانه انقسامها وعدم تفاصيلها الى امور لا تنقسم اصلا بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى وسنتكلم عليه ونستوفى القول فيه

وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبداء والمنتهى بل ليس هناك الا الكون فى الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون فى الجوهر الثانى وهو الحركة المعرفة بالكون الاول فى الحيز الثانى واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم فى جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبداء لتلك المسافة والمكان الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة فى امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا ولا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيما له فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية يختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التى لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر المعنى الثانى للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها اى لهذا الامر الممتد فى الخارج بل فى التوهم لاستحالة وجودها فى الاعيان اذ عند الحصول فى الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها اى نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اى نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها فى الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت فى جميع ذلك الزمان لا فى شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد فى نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل فى الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل فى الجزء الثانى لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتوصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع فى الخارج نعم لها وجود فى الذهن فانه لما ارتسم نسبته اى نسبة المتحرك الى الجزء الثانى الذى ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذى تركه عنه اى عن الخيال تخيل امر ممتد يعنى ان للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال

او تمنعت كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فيشعر النفس بالصورتين معًا على انهما شئ واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطًا او دايرة كما مر فى صدر الكتاب فى مباحث اغلاط الحس وانما لم يكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو فى الخيال لا فى الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذى ذكرناه فى تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع ان يكون امرًا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك اما لان العمدة فى اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها فى التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معا رضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المولد بعدم تمامها وقد سلف منا فى مبحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم فى امتداد المسافة وانهما يرتسمان فى الخيال والزمان المنقسمين فى ذلك كما تتذكره فارجع اليه المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذى هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقله وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعًا وان لم يبق ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة فى ذات السواد بل فى صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها فى مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال فى الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع فى صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل فى الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهى اى المقولات التى تقع فيها الحركة اربع

كما هو المشهور الاولى الكم وهو اى وقوع الحركة فيه على اوجه اربعة لان الحركة فى الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شئ اولا والثانى اما ان يكون بانفصال شئ اولا الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبته اى يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فتبين اى ظاهر مكشوف انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصًا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسه هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث فى الهواء الباقى تخلخلا فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اى فى ذلك الهواء المتخلخل البرد الذى فى الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذى كان له قبل المص فدخل فيه اى فى ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معًا ايضا فهذا الذى ذكرناه فى اثبات التخلخل يعطى ويثبت انيته وتحققه ولا يفيد العلم بعلته واما لميته اى لمية امكانه وصحته كما سنعرفه فهو ان الهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار وما لا مقدار له فى حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد تكون الهيولى فى بعض الاشياء كما فى العناصر قابلة للمقادير المختلفة تتوارد تلك المقادير عليها بحسب ما يحدث من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها فى ذاتها ان يكون الكل كذلك اى ان يكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لاسباب منفصلة يعنى اختصاص بذلك المقدار او يختص البعض بمقدار معين لان مادته لا يقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رأيهم فى الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة فى الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارًا مخصوصًا عند بعضهم ولما كان القول بان الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا ينافى القول بان الهيولى لا مقدار لها فى نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذى ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف ولا يلزم منه تحققه اى تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل

والتكاثف فى جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع لمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية
فى الاجسام الفلكية فان كل واحدة تقتضى لزوجها الهيولاها واختصاصها بمقدار معين
وكالجزئية فى الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا
لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال فى اجزاء الفلك
عندهم بخلاف العناصر فتجه عليهم يجوز ان يكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة
لمقدار كلية البحر الوجه الثانى التكاثف وهو ضد التخلخل يعنى انه انتقاص حجم الجسم
من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انيته ولميته واعلم انهما اى التخلخل
والتكاثف المذكورين فى الحركة الكمية غير الانتفاش وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن
بعض ويداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده
فهو ان يتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن
الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق عليهما الاسم اى يطلق اسم التخلخل على الانتفاش
واسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ فان هذين اى الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع
فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسبة بعضها
الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اى رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اى
المذكور اعنى التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلثة معان
اثنان منها من مقولتى الكيف والوضع وواحد منها حركة فى مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو
ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم
اما السمن فانه على ما قيل ليس فى جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة
طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اى عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل
عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازى قد يشتبه النمو والذبول بالسمن
والهزال والفرق ان الواقف فى النمو قد يسمن كما ان المتزائد فى النمو قد يهزل وتحقيقه
ان الزيادة اذا اجريت المنافذ فى الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها
واندفعت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة
النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت
وصلبت فلا تقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية
الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه متحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فى اللحم الا ان اسم
النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات
الكمية وهو بعيد عنده فان الاجزاء الاصلية والزائدة فى المتغذى باق كل واحد

منها على مقداره الذى كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها فى اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك
ليس حركة فى الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة فى مسامها وتشبهها بها ونقص مقدارها
عند الذبول عما كانت عليه قبل وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد التداخل
بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا فى نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا
فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان
يعد السمن والهزال منها ايضا الثانية من المقولات التى تقع فيها الحركة الكيف وتسمى الحركة
فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء فقد ينتقل الجسم من كيفية
الى اخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى
وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اى انتقال
الجسم من كيفية الى اخرى فالحار لا يصير عنده باردا ولا البارد حارا وزعم ان ذلك الذى
يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا فى الكيفية
بل هو كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز وظهور
لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اى هذان القسمان من الاجزاء
اعنى المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اى فى ذلك الجسم
دائما الا ان ما يبرز منها اى من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها
وبكيفيتها وهؤلاء اعنى اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا توجد فيها ما هو
بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبايع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب
الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب
من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار
الكون والفساد وهذا القول باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة فى الماء البارد جدا
بل وفى الجمد ايضا وانه ضرورى البطلان ومع ذلك ننبهك على بطلانه ونقول ان صح
كمون الاجزاء الحارة فى الماء البارد فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحره اى بحرارته
او يقل برده بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من
ظاهره وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صيره كله نارا مشاهدة ونعلم بالضرورة
ان ذلك الذى يشاهد فيه من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان فى ذلك الجبل بعض
من تلك الاجزاء النارية لاحرقه فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكمون دون
البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا

فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج
ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا وتختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون
بالكون والفساد دون الاستحالة ومنه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذى فطنة وحينئذ
نقد صح انتقال الجسم من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم قنعوا فيه
بما احس به من انتقال الماء الى السخونة سيرا سيرا الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة
الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكان الى مكان ليكون حركة اينية ولكن تتبدل
بها وضعه لانه تتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت
تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهى الوضع وكلام ابن سينا يوهم ان الذى وقف
على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال فى عيون المسائل
حركات الافلاك دورية وضعية وفى حركة كل جزء منه اى من الفلك حركة مكانية نظر و
تامل فمنهم من قال لا جزء له بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك فى الخارج ما لا وجود له فيه بل ذلك
اى تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا امر موهوم ومنهم من قال تبادل النصفين الاعلى
والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة الحاوية او المحوية مع عدم حركتها غير
معقول لان مبدا هذا التبادل والتغير قايم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها فعليك
بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه
متحركا حركة مكانية على القول الثانى لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت
ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها واينها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب ففى
متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما
تطلق على حركة من يطوف حول شئ مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكنته بلا شبهة الرابعة
من تلك المقولات الاين وهو اى التحرك فى الاين النقلة التى تسميها المتكلم حركة فان المتكلمين
اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهى المتبادرة فى استعمالات
اهل اللغة ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان فى الحركة
شبهة عامة هى ان يقال المتحرك فى الاين ان كان له من مبداء المسافة الى منتهاها اين
واحد فليس متحركا فى الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة
فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون فى اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته
واما ان لا يستقر فلا يكون فى كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة
متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان لم يوجد فى ذلك الزمان شئ من تلك الايون لزم انقطاع
تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الانات متتالية وهو باطل

عندهم

عندهم وهكذا نقال فى الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بان يقال
للمتحرك فى الاين من مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين
المبداء والمنتهى لكنه غير مستقر بل تختلف نسبه الى حدود المسافة ويتعدد بحسب
تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه
لا يمكن ان يفرض فى المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن
ان يفرض فى ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فى ذلك الاين
المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن
ان يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم تتالى الانات والا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك
ساكنا وكذا يقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة ففى كل آن تفرض يكون له فيه
كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض فى تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين تفرض فيها يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات كما ان كل آنين تفرض
فى الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات اخر فلا يلزم شئ من المحذورات وباقى المقولات
لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته بصورة اخرى لكن هذا التبدل
دفعى لا تدريجى كما سيأتى فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة فى الجوهر
ومنعه اى منع تبدل الصورة بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد فى الجواهر و
التبدل الواقع فيها انما هو فى كيفياتها دون صورها فانكر الكون وسلم الاستحالة وهو
اى ذلك البعض من قال العنصر واحد فذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر
انما حصلت من النار بالتكاثف اعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف
بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت
منها بالتخلخل اى برقة القوام او هو اى ذلك الواحد متوسط بين العنصرين
المذكورين وهذا المتوسط اما الماء او الهواء والباقى تكونت منه بالتكاثف والتخلخل
معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل و
ان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة
العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذى هو الاصل محفوظة ثابتة فى الاحوال اى فى جميع مراتب
التكاثف والتخلخل فلا تبدل فى الصور اصلا بل فى الكيفيات وابطله اى قول ذلك البعض
ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام
الكون والفساد اعنى تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة ويصح عليه
الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصورة فى بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا

الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا بحيز طبعا اي
بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجزء
وهذا اعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا
كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة
من حيث هي لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة
ولا يجوز ايضا ان يسند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل
لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احياز ما ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولا
سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز تخصص به حدوثه عن
الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا
في ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى
ما لا نهاية له وجواب الاول ان الاصل ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود
الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك
اي حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لانه اي الموجب
الجزئي الخارجي اخص من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق الاخص لا يلزم صدق
الاعم فلا يفيد الوجود اي فلا يفيد البيان المذكور ان في الخارج جسما موجودا يصح
عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية
التي ندعيها وجواب الثاني منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون مخصص الاجزاء
باحيازها امرا مفارقا وتساوي نسبته الى الكل ممنوع اذ يكون المفارق متعددا
على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من الوجهين
بل المعتمد في ابطال الكون والفساد هو ان الصور لا يقبل الاشتداد بان يتحرك محلها
الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصورة لا تقبل
الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا
سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان في الوسط اي وسط الاشتداد
او النقص بل في وسط الانتقال التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل
لم يكن التغير في الصورة اي لم يكن فيها اشتداد ولا نقص بحسب ذاتها بل في لوازمها
وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم
الصورة لا اشتدادها ولا نقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة
اخرى فتلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة

في الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد
فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا
الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون
الكيفيات وساير الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا
كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم
او المادة ولا وجود لشيء منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه
متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وسواء اذا خلا الموضوع
في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا
لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا
كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فانه حينئذ
مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة
والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه واقعة
بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لا شغاره لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك
الا بما مر من ان المتحرك في الكيف مثلا لم فيما بين مبداء حركته ومنتهاها كيفية واحدة
سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل
متشخصا لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لها
وايضا فمبداء الحركة اي ما يقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا
والمادة وجدها لا وجود لها فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة
المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبداء حركتها الى منتهاها متصورة بصورة
معينة فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بتشخصها انما
يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب
بانها مع احدى تلك الصور ذات محصلة ومع صورة اخرى ذات محصلة مغايرة للذات
الاولى وليس بشيء من تلك الذوات المحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى
فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل
موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها
وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث
فيه مجال واما المضاف فطبيعة غير مستقلة بنفسها في المفهومية بل هي تابعة لغيرها
فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلهما المضاف ايضا والا فلا يعني ان

الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير في معروضها
لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات
الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك
في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من
الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك
الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك
اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا
من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه
الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا
وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها
في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها
على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت
بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها
بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة
فيهما بلا تبعية لشيء وحينئذ نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر
تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك **واما متى فقال ابن سينا في النجاة
ان وجوده** للجسم **تبع الحركة** اي ثبوته له بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور
له متى **فكيف تقع فيه الحركة** اذ لو وقعت فيه لم تكن تابعة له واعترض عليه بانه يجوز ان تكون
ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي
في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان
واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية
والبعدية **و**قال **في الشفاء** يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ **الانتقال من سنة
الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة** وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض
والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان مشتركان في آن فقبل ذلك الآن
يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان
الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدرج في الانتقال
ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك
الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال

من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان
كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون
حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون للانتقال في شيء آخر من كم او كيف فيقع
التغير في ذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل
واليه اشار بقوله **وهو** اي متى **كالاضافة** في قبول الحركة على سبيل التبعية **لانه نسبة تابعة
لمعروضها** فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه **وكذا الملك** فانه ايضا مقولة
نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار **واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فانه نسبه
بعضهم فيهما الحركة وابطل** قول هذا المثبت **بان المنتقل من التسخن الى التبرد** مثلا لا يكون
تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه
الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم
يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن **فبينهما زمان يتكون** كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا
الحال في التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب يختلف في القوة والضعف
فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى
مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند
انتهائها **والحق انهما** اي الحركة فيهما **تبع الحركة** في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان
في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة **اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الالة
واما في القابل** وذلك لان العزيمة قد ينفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تخور كذلك
والالة قد تكل هكذا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة
او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص
قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في
الفاعلية وانت خبير بان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة
في المقولتين تبعا **المقصد الرابع العلة فحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا
دامت الحركة بدوامها** اي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات
الشيء وحدها يبقى ببقائها **وايضا فالجسمية عامة للاجسام** كلها **والحركة مختصة** ببعضها
غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما **وايضا فيلزم** على تقدير كون الجسمية علة
اتحادها في الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية **واللازم باطل** لان جهات
الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان

على اشتراك الجسمية بين جميع الاقسام وسياق الكلام عليه وايضا فلانها اى الحركة التى عليها
الجسمية اما لمطلوب فينقطع الحركة عنه اى عند حصول ذلك المط مع بقاء الجسمية التى هى
عليها فيلزم التخلف اى تخلف المعلول عن علته واما لا لمطلوب فيتحرك الجسم حينئذ اما
الى جميع الجهات معا وانه محال بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح ولست علة
الحركة الطبيعية هى الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذى
تقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة لما عرفت من انها متجددة متقضية ويلزم ايضا دوام
الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شئ من السكون
طبيعيا بل هى حال غير ملائمة اى بل العلة للحركة الطبيعية هى الطبيعة مع مقارنتها لحال
غير ملائمة لها فان تلك الحالة تتركه طبعا طلبا للملائم اما فى الاين فكالحجر المرمى الى فوق
واما فى الكيف فكالماء المسخن قسرا واما فى الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحال
المنافرة مادامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف
اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحال المطلوبة فاذا وصلته الطبيعة
اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئى علتها اعنى مقارنة الحال الغير
الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور الغاية
الا فى الحركة الارادية اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية
التى لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقى ان تكون هى مع الحالة
التى لا يلائمها مقتضية وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة حينئذ اولى من الجهة
الاخرى وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان
الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا يسمى غاية له فان كان له مدخل فى اقدام الفاعل على ذلك
الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هى المحتاجة
الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور فلا يبعد فى ان يكون بعض الامكنة
ملائما لبعض الاجسام فاذا فرضنا خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعته الحركة
اليه ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة
وكذا يقال فى الكيفيات والكميات وملائمة بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذى
مر ذكره فى الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست هى النفس لبيانها وعدم
اختلافها يعنى ان النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التى هى متجددة غير
ثابتة و النفس غير مختلفة فى نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف
الحركة الارادية فى ذلك النوع بل فى فرد منه ولا ايضا هى التصور الكلى الحاصل للنفس

لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلى لا يكون الا كلية
متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر بها شئ من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها
وارادتها الكليين بل انما هى اى علة الحركة الارادية تصورات جزئية تترتب عليها ارادات
جزئية فالماشى نحو بغداد له فى كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئى قالوا ان الحركة
الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التى لتلك
الحركة يمكن ان تفرض فيها حدود جزئية تتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فللحركة
يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وينبعث عنه
ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد وهكذا
يتوالى التخيلات المستتبعة للارادات فيتصل الارادات فى النفس والحركات
فى المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية
فهى القوة التى احدثها القاسر فى المتحرك المقصد الخامس الحركة يقتضى امورا ستة
الاول ما به الحركة اى سببها الفاعل فان الحركة امر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية
الثانى ما له الحركة اى محلها فانها عرض فلابد لها من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة اى
المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اى المبدا الخامس ما اليه الحركة
اى المنتهى وذلك اى اقتضاء الحركة ثبوت المبدا والمنتهى بالفعل انما يكون فى الحركة
المستقيمة واما فى الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا بالفرض اذ ليس هناك
وضع هو مبدا الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اى الزمان
فان كل حركة تكون فى زمان بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها
انتقال من حالة الى اخرى تدريجا المقصد السادس قد علمت آنفا ان الحركة متعلقة
بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اى بوحدة من الامور الستة لا بغيرها ضرورة
ووحدتها اى وحدة الحركة كما مر فى مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه اى
فى بيان وحدتها ثلثة ابحاث الاول فى وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة
فان العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد
بالشخص بمحلين ولابد ايضا فى وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعنى المقولة
اذ الشئ الواحد قد يستحيل وينمو معا فى زمان كونه قاطعا لمسافة فيكون كل من الاستحالة
والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة ههنا
مع اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة
بالجنس كما سيأتى بل قد يعرض له اى للشئ الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود

والتروّح في الفاكهة مثلا فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك
الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب
تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا ويتبع ذلك
اي وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا
بالضرورة فوحدتهما تابعة بوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما
ولا يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز
اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى
معين كما يتوجه الجسم تارة من السواد الى الصفرة الى الغبرة الى السواد وتارة منه
اي من السواد الى الصفرة الى الحمرة الى السلقة الى السواد وتارة منه الى الحمرة
الى القتمة الى السواد فالحركة من السواد الى السواد المعينين يمكن ان تعرض على
هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا
الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على
الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته
معينا عن اعتبار وحدتهما ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة
ما فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا
قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان
فكان وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا ولا بد في وحدة الحركة من وحدة الزمان اذ
الحركة في زمان غير الحركة في زمان اخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد
بعينه فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز ان يكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان
اخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة
الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما لامكان وقوع الاستحالة
والنمو وقطع المسافة في جسم واحد فاذا اتحدت هذه الثلثة اتحد المبدأ والمنتهى
ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل و
الزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلثة اولى من اعتبار
الاربعة والمال فيهما واحد وبالجملة لا بد في تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من
تلك الستة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى
واما وحدة المحرك فلا عبرة به في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما
قد يحرك بمحرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية

متصلة اتصالا لمسافة ولا تغير في تلك الحركة توجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم
من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا يجري فيها بالفعل ولا
فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها
يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك
لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان
له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع موثرين
على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار
ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية ثانيها اي ثاني
الابحاث في وحدتها النوعية ولا يخفى ان يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر
في الوحدة الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهي اي ما يعتبر
من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه فان
هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت
كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات
الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف
فمثل ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة
الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد
فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع و
اما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة
والاخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض
وكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه
مع اتحاد ما منه وما اليه واختلافها بالنوع لاختلاف ما منه منضما الى اختلافهما
كان اولى كالتسود والتسخن فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما
وكذلك ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة وان اتحد ما فيه
كالصاعدة والهابطة في الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية فان
الحركتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى
في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول
لانه لا اختلاف بين المبدأين الا بالتحيز باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللاخر
التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا في الماهية

لكنهما اختلفا بالبداية والنهاية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف
في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية
للحركة بوحدة المتحرك لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر ولما مر
من ان تعدد المتحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب الشخص واذا
لا يوجب اختلاف المتحرك بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا يوجبه
ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من
دون عكس كلي فحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا تختلف بالنوع من حيث
هما كذلك اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل
ما دام ان الحركتان متفقتان في الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة ما له الحركة فان نوع المحل
لا يوجب نوع الحال وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد
الانسان وسواد الجماد نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم تختلف هناك ما فيه وما منه وما اليه
وهكذا لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها فلا يكون اختلاف
المعروضات موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا تختلف حقيقته
فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته
الشخصية في وحدتها الشخصية وان قد تنوعه واختلافه بالماهية فهو عارض للحركة و
مقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات كما ان تنوع المعروضات
لا يوجب تنوع عوارضها فالثها الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في
الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له وانما هو وحدة ما فيه فقط فالحركة
الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا
الحركات الكيفية والكمية ويترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي تقع تلك
الحركات فيها فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس
فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان ينتهي
الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية المقصد السابع الحركات منها
ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان لا تضاد
الا بين الانواع الحقيقية الداخلة تحت جنس آخر فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة
والنمو غير متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وان امتنع اجتماعها
حينا من الاحيان فلا لماهيتها اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى
ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس وانما التضاد

بين المتجانسة المشاركة في الجنس الاخير منها اي من الحركات ففي الاستحالة كالتسود
والتبيض فانهما نوعان متشاركان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان
في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما
فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف
فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف
فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه
وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود
وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالا بقوله اذ لها اي للحركة في هذه
المقولات الثلث في كل طرف حد محدود يتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف
فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل
والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف واما الحركة
الوضعية فلا تضاد فيها لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها
المقصد الثامن تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة
ضدان بلا شبهة وان اتحد ما فيه ما ان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض
ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد
المحرك لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا
حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين
هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر
في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في الاسماء والعالم
من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما منتهيان
الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما
غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة
الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان
متضادتين والمطلوب بهما حالة واحدة هي ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه
انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط و
الهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت
متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة
الصادرتين عن قاسر واحد ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى

تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اى فى الزمان اذ
لا ينوع فيه بل الازمنة كلها متساوية فى الماهية ولا يمكن توارده اى توارد الزمان على
موضوع واحد ولابد فى المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد
ولكونه عطف على قوله فانه كلمة قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا
للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد فى الزمان
لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول اى ليس تضاد الحركات للحصول فى الاطراف
التى هى مبادى الحركات ونهاياتها لانه اى الحصول فى الاطراف معدوم عند وجود
الحركة فان الحصول فى المبداء يحصل قبلها وينعدم عندها والحصول فى المنتهى يحصل بعدها
فلو كان يضادهما لاجل الحصول فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد
الحركات للتوجه من الاطراف واليها اعنى بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيث هما كذلك
اى من حيث انهما متضادان اعنى ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضدا لمبدأ الاخرى
ومنتهاها ضدا لمنتهاها وليس يكفى لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان
الحركة من السواد الى الحمرة لا يضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين
المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا يضاد الحركة من الحمرة الى السواد
وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اى ما منه
وما اليه فى الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض
فالحركة من الاول الى الثانى تضاد الحركة من الثانى الى الاول لان مبدأيهما متضادان
بالذات وكذلك منتهياهما او دونه اى دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما متخالفان
بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد فى الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الآخر
وعكسها او بالعرض اى يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا
كالمركز والمحيط لانهما جزآن اى نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب
من الفلك وللآخر انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع
تساويهما فى الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات
وانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا
حال الحركتين الواقعتين فى جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد فى الحركة المستقيمة
الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل وقد لا يختلفان اصلا اى لا يختلف مبداء
الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفق ان صار احدهما مبداء
لحركة والآخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبداء لم يكن مضادة

للاولى اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت
بين مفهومى المبداء والمنتهى تقابل التضاد كما سينبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب
العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر فى الصاعدة والهابطة قلت لا شك
ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين
العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان
على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك اى اتصاف
احدهما بكونه مبداء والآخر بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما فى الحركة المستقيمة فان لها
مبداء متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض
كما فى الحركة المستديرة فان اى جزء فرضته على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبداء
للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هى بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبداء
ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض ولا تمايز فيه اى فى الدائر حتى يثبت للدور ابتداء
وانتهاء بالفعل الا بالعرض من موازاة او فرض او غير ذلك من الشروق والغروب
وليس شئ منها موجبا للتمايز الخارجى وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان
يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبداء من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك
بالاستدارة اذ وجود النقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل
يكفى لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة
حركة وضعية فيكون مبداء ما وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبداء الحركة الكيفية
ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى
ابتدأت الحركة منه كان مبداء لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذى انقطعت
الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا فقد ثبت للمستديرة
مبداء ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم
فى الحركات الفلكية لم يكن هناك مبداء ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا
يمكن مثل هذا الفرض فى المستقيمة لتناهى الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف
فلا بد لها دائما من مبداء ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة
حتى تم دورة كان مبداء ما ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان مثل هذه
حركة اينية فى الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة تنبيه المبداء والمنتهى اى هذان
المفهومان العارضان لا ذاتاهما اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد
لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره واذا

نسبتنا الى ما له المبداء و المنتهى و هى الحركة كما مضا نفيف له فبين كل منها وبينه اى بين ما له
المبداء والمنتهى تقابل التضايف فان المبداء مبداء لذى المبداء وذو المبداء ذو مبداء
للمبداء وكذا حال المنتهى وذى المنتهى وليس بين المبداء و المنتهى تضايف فقد يعقل
مبداء لا منتهى له و بالعكس لجواز ان تفرض حركة لها نهاية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ
بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف فان قيل كيف يكون جسم واحد مبداء لحركة و
منتهى لها ايضا فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت هما اعني
مفهومي المبداء والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان
للاطراف الحاصلة في الاجسام ولا يكون طرف واحد مبداء ومنتهى لحركة واحدة الا بالقوة
وفي زمانين اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبداءها ومنتهاها طرفا
واحدا واما المستديرة فان مبداءها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين
الصفتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان في الاعتبار وفي ذلك
كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسمه الفصل بالتنبيه لان التامل في مفهومي المبداء
والمنتهى وما نسبنا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه فرع على ما مر من ان تضاد الحركات
انما يكون لتضاد المبداء والمنتهى قالوا الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا
كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة فانها
واقعة على خط هو وتر لقسي غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة
لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضدادا غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات
المتوجهة من منتهى المستقيمة الى مبداءها و ذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في
مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا
من الاولى فيكون ممنوع بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون
المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون
هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود
للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات
المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع
معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا يضاد المستديرة المستديرة لنحو ذلك
الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات لتضاد
مبادئها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان للمستديرة واحدة اضداد
غير متناهية متخالفة بالنوع و ذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر

الى

اي لقسي غير متناهية فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كان المستديرة
ضدا للمستديرة لكان المستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات
المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبداءها وهو باطل واما الحركة الى التوالي
والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين تفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين
من المسافة على التبادل فان المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته
الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي
لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما
في الانحدار مثل فعل الاخرى اعني الحركة المبتدئة عن السرطان الموصلة الى الجدي
لكن في النصف الاخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه
على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان
متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها
سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا يكون متضادة قال المصنف ولا يخفى ما فيه من ان
الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعني ان ما ذكروه انما يدل على ان الحركة الى
التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين
في المبداء والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما
في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من
السرطان الى الجدي على التوالي مضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان
على خلاف التوالي للتضاد بين المبدأين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد
المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة
من الجدي الى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان على التوالي والمنحدرة
من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة
وكانت نقطة واحدة مبداء ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها
واليها وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين
وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة
وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون
ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة
والمستديرة ولا بين المستديرات المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات فانها
من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية

ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة
كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذى لا يتجزى فينقسم الحركة بانقسامها
فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثانى بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام
عارضها فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب
الزمان غير الانقسام الذى بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحادهما
فى المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما
فى الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين فى المسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب
المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة فى انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه
المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالاخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما
فرضيا لمحلها فاذا عرض له اى للجسم انفصال خارجى حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة
لمحلها فى الانقسام الفرضى والفعلى الخارجى كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه فى نوعى الانقسام
وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما تتصور فى الحركة الاينية واما الانقسام بحسب
الزمان فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد
واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين
فهى اما ان لا يفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها من اجزاء المكان الكل فهى غير مفارقة
امكنتها بالكلية فلا يكون متحركة المقصد العاشر ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة
فيه بالحقيقة اى يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر اولا بل يكون الحركة حاصلة فى شئ
آخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ والثانى يقال له انه متحرك بالعرض ويسمى حركته
حركة عرضية كراكب السفينة قال الكاتبى فى هذا المثال نظر لان الحركة هى الانتقال من مكان
الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال
من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فحينئذ يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء
متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه فى الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة
ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض
الحالة فى الاجسام المتنقلة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة
تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات ويسمى حركته حركة ذاتية وينقسم حركته الى ثلثة
اقسام لانه اما ان يكون مبداء الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية او يكون مبداء الحركة فيه اما مع الشعور
اى شعور مبداء الحركة بتلك الحركة وهى الحركة الارادية اولا مع الشعور وهى الحركة الطبيعية وعلى هذا
فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدا هاتين الحركتين موجود فى المتحرك ولا شعور له بالحركة
الصادرة عنه

وقد اخطاء من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة اى حصولها فيهما اذ
يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر فى مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة
الطبيعية هى التى على وتيرة واحدة بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان
ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة
المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما
ان تكون الحركة بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان
تكون بارادة وهى الحركة الفلكية اولا بارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان تكون
مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع شعور
بها وهى الحركة الارادية الحيوانية اولا مع شعور وهى الحركة التسخيرية كحركة النبض
المقصد الحادى عشر الحركة اذا قيست الى حركة فهى اخرى اما سريعة وهى التى
تقطع مسافة مساوية لمسافة الاخرى فى زمان اقل من زمانها ويلزمها اى الحركة السريعة
ان تقطع الاكثر اى المسافة التى مقدارها اكثر فى الزمان المساوى يعنى انه اذا فرض تساوى
الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة
السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان متساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما
واما قطعها لمسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة واما بطيئة وهى التى بالعكس فتقطع
المساوى من المسافة فى الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوى و
ربما قطعت مسافة اقل فى زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطوء اى ليس كل بطوء لتخلل
السكنات بين الحركات والا لم يحس بحركة الفرس وان فرضت سريعة جدا واللازم باطل
ظاهر بيان الملازمة ان البطوء لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت
السرعة والبطوء بحسب تفاوت السكنات المتخللة فى القلة والكثرة فاذا عدا فرس اشد
عدو كما اذا قدر انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا كان حركته هذه ابطاء
من حركة المحدد بنسبة غير قليلة لانها قطعت فى المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد
على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به ويكون حينئذ زيادة سكنات اى سكنات الفرس
على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته لان عدد سكناته يساوى عدد زيادات حركة
المحدد لا محالة وانه اى زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة سكناته
على حركاته ايضا الف الف مرة فلا يظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة
مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل
قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته واعلم ان دلائل ابطال جزء المبنية على
تلازم الحركتين

المتخالفتين بالسرعة والبطوء وهي ستة كما سينتهي النوبة اليه اي الى ذكرها يدل على بطلان
هذا يعني كون البطوء منحصرا في تلك السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا وبالجملة فهذا البحث
وهو كون البطوء لتخلل مبني على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا منها
اي من تلك الدلايل الست انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كان الشمس في افقها الشرقي
وقع الظل في الجانب الغربي طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس
الى ان تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اي اذا ارتفع الشمس مقدارا ان وقف الظل ولم ينتقص
اصلا جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز حينئذ الى ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل
وان تحرك الظل جزءا كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون هذان الجزءان يتساويين في
المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل يجب ان يكون اصغر وحينئذ كان بازاء كل حركة
للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار
فيكون حركة الظل ابطاء بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة والبطوء بلا تخلل سكنة
ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان
كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله
جايز عندنا لان جميع الموجودات مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب و
العادة هي الفايضة بعدمها اي عدم هذه الحالة اعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة
من غير استحالة فيها عندنا وهي اي حركة الشمس والظل مستند الى الفاعل المختار فيجوز ان
يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى
جرت بخلاف ذلك فيما حكمتم باستحالته ليس بمحال بل معدوم بقضاء العادة ومنه اي
مما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب قولهم على الحركة مستمرة في اول المسافة الى آخرها
فكذا الحركة يعني انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بان على حركة الحجر
مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل
للانخراق بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون
في بعض الاحياز مع كونها ابطاء من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت بطوء بلا تخلل السكنات
والجواب ان تلك الحركة مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان
يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون ومنه الاختلاف
بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة
بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولانهما اي السرعة والبطوء
قابلان للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب

السرعة والبطوء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا يقبل الاشتداد والتنقص
المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطوء اما في الحركات الطبيعية فممانعة المخروق
الذي في المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء
بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطاء من نزوله اليها في الهواء
واما في الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها و ذلك انه كلما كان
الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد
ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطوء وان اتحد المخروق والقاسر
والمحرك الارادي ومن ثمه كان حركة الحجر الكبير ابطاء من حركة الصغير في مسافة واحدة
من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة
تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته وربما عاوق احدهما
اكثر والآخر اقل فتعادلا يعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة
الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على
تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة
المركبة وتساويا في الحركة مثل ان تحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في
الماء الذي يزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في الطبيعة الكبير
المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى
ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا اصعد قسرا ثم رجع
فلا بد ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهي البتة الى
سكون وذلك لانها لا يذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما
ان ينقطع وهو ظاهر او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد
من سكون بين هاتين المستقيمتين فيكون الاولى منقطعة ومنعه غيرهم كافلاطون
من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته
طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا ففي النصف الاول من
ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف
المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الباقي ويعود المحذور وايضا ان تعلق
الحد الذي هو منتهى المسافة المتحدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه
حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به
شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن

الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله
فكذلك الميل الموجب له اى هو ايضا موجود فى ذلك الآن مع حدوثه فى آن ابتداء الحركة
واستمراره الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آنى كالوصول فكذلك الميل الموجب له
آنى اى حادث فى آن وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان
لزم تتالى الآنات وتركب الزمان منها وانه باطل اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء
لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها وذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه
فهو سكون اى زمان سكون والجواب ان آن هو طرف حركة منتهى فيه عنه فلم لا يجوز ان يكون
آن واحد حدا مشتركا بينهما اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان
يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال و
اما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم ذلك الجزء فانتم لا تقولون به حتى يمتنع اشتراكه بين زمانى
الحركتين قولكم ان الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار
كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين
من الحكماء هى ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه فى آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا
اليه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له فى آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا
الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات ويستحيل تتاليهما بلا تخلل زمان
بينهما لاستلزامه القول بالجزء فذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك
الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع فهناك آنان
آن تقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين
لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك
الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة
يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع
مباين نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون
بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن تفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع
يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل
السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما
فى آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع فى جسم ميل الى حد والتنحية عنه فوجب ان
يكون كل منهما فى آن مغاير للآخر فبينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة
التى اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب

بمنع استحالة اجتماع الميلين او بتجويز تتالى الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة
معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل فى آن بل
هو زمانى كالحركة وقال الجبائى لا شك ان الاعتماد المجتلب فى الحجر يغلب الاعتماد اللازم
اذ الجاذب اقوى من الباقى فتصعد الاعتماد المجتلب بحجر ويضعف بمصاكات الهواء
المخروق متدرجا فى الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته
على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية
دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح
اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما و
تساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائى ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة
ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر فى مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات
الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون فتخلل السكون بين المستقيمين
فلكل من الفريقين ايضا فى انكاره طريق فقال الحكماء انه صح وجوب السكون بينهما
فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا فى الجو بحيث يماس سطحها سطحه
فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة وحينئذ وجب وقوف الخردلة ليتوسط السكون
بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع
التداخل بين الاجسام واللازم ضرورى البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف
فى الجو بمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا يماسه فى الصورة
المفروضة بل يرجع بريحه فاذا وصل الهواء بريحه وقف ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
فذلك الذى ذكرتموه من تلاقيهما فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذى هو وقوف
الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجد الاعتماد اللازم فانه يقتضى
الحركة النازلة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائى
على اصله فيقول لا نسلم انه لا مولد غيره بل المولد هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة
يوجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم ويوجب السكون بشرط تعادل
الاعتمادين وتقدم ذلك فى مباحث الاعتماد المرصد الخامس فى الاضافة
جعل المرصد الرابع فى المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبى
المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة فى مرصد على حدة واكتفى فى سائر النسب بما مضى
فى صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة الاول الاضافة
هى المقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اى ليس حقيقتها سوى انها نسبة

معقول له بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاول وحاصلها النسبة المكررة كما
ومن الاضافة التى تعد من المقولات ويسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة
لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض وهذان يسميان
مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده
والمعروض وحده والمجموع المركب منهما تنبيه قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس
الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اى بحيث يلزم
تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم فى تعريف المضاف
بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير اى هو فى حد نفسه
بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة
يخرج ساير النسب ويبقى هذا القول يتناول المضاف الحقيقى والقسم الثانى من
المشهورى اعنى المركب واما القسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق
به فى مباحث الاضافة فلو اردنا تخصيصه بالحقيقى قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس
الى الغير على الوجه الذى حققته فان المركب يشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا
المقصد الثانى للمضاف خواص اى خاصتان الاولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب
الذهن والخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن او فى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما فى
احدهما عدم الآخر فيه فان قيل قولك فى المتقدم والمتأخر بحسب الزمان فانهما متضايفان
مع ان المتقدم الزمانى لا وجود له بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتأخر الزمانى وكذا
المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقى منهما الا فى الذهن فان التقدم
والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر
فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين منهما
فى الخارج بل فى الذهن ومعا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين
بأى حال واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد يتكافان كالمالك والمملوك والاب
والابن وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه الخاصة الثانية وجوب
التكافؤ فى النسبة ويعبر عنه اى عن التكافؤ فى النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة الثانية
وجوب الانعكاس وهو ان يحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا
اليه يعنى انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب
احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه ايضا فكما ان الاب اب الابن
فالابن ابن الاب واما اعتبار الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا اليه لانه اذا اهمل هذه الحيثية

لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب والحاصل
ان هذه الخاصة انما هى للمضاف المشهورى اعنى المعروض المأخوذ من حيث انه معروض
لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المتضايفين
الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس
اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان
له قلب فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اى للمضاف من الجانب
الآخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المضايفين مأخوذا مع اضافته وليس للمضايف الآخر
اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت
رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبره اى المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على
النسبة كذى الجناح فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط فى معرفة طريق الانعكاس
ان يجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وينظر فيها فاى وصف وجدته بحيث اذا
وضعته ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه
لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الذى به الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد
من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او
مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا المقصد ٣
الاضافة لا تستقل بوجودها اى ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها
بل وجودها ان تكون امرا لاحقا للاشياء فيكون تحصيلها وتخصيصها تبعا للحوق
تارة بان يوجد الملحوق والاضافة معا فيتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق
واللحوق وليس ذلك المأخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو امر مركب من المقولة
ومن معروضها وتارة بان يوجد للاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشئ واحد متقيد
عارض لذلك الملحوق وهذا تنويع للاضافة وتحصيلها فالمشابهة وهو الاتحاد والموافقة
من حيث انه فى الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا
الحال فى المساواة والمماثلة ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر
محصلة ايضا على حسب تحصل الطرف الاول شخصيا كان او نوعيا ويلزمه بسبب استلزام
نقيض اللازم نقيض الملزوم انها اذا كانت فى طرف مطلقة اى غير محصلة ففى الطرف الآخر
مطلقة ايضا فالنصف المطلق فى مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف فى مقابلة هذا
الضعف نظيره ان اى المضايفين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن هذا اذا
جعلنا نفس الاضافة الحقيقية كالنصفية والضعفية واما اذا جعلنا موضوعها فقط

لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب تعيين من له
الراس يعنى ان الراسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذى الراس فاذا
حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الراس لم يلزم تحصيل الشخص
الذى هو ذو الراس نعم اذا حصلنا الراسية التى هى الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه
الراسية وجب ان تحصل الاضافة فى الطرف الاخر فيكون الراس و ذو الراس متعينين
حينئذ المقصد الرابع يلحق الاضافة تقسيمات من وجوه الاول اما ان يتوافق الاضافة
من الطرفين كالجوار و الاخوة واما ان يتخالف كالابن و الاب فان البنوة والابوة متخالفان
فى الماهية و المتخالف اما محدود كالضعف و النصف فان ضعف شئ واحد يكون بالقياس
الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية او لا محدود كالاقل و الاكثر فان الاقل من شئ
واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثر الثانى انه قد يكون الاضافة
لصفة موجودة فى كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق
فكل واحد من العاشق و المعشوق انما يتصف بهما بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة
فى احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة موجودة فى العالم وهو العلم دون المعلوم فانه يتصف
بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه بها و الا فالمعدوم يكون معلوما
صفة موجودة وقد لا تكون الاضافة لصفة حقيقية اصلا اى فى شئ من الطرفين كاليمين
واليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر الثالث
قال ابن سينا تكاد الاضافة منحصرة فى اقسام المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى
الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة
والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول فى المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد
تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال
ومصدرهما القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما
من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التى بالفعل والانفعال فكالاب والابن
والقاطع والمنقطع واما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان
العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تقديره ولا
يلتبس عليك انه لو بدل فى عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة ليطابق المنقول
بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفى الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع
الخبر موقع الحس فلا باس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد
تعرض للمقولات كلها بل للواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر كالاب والابن والكم

لأن

كالصغير

كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحر والابرد
والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث
والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كا
الانفعال كالاشد تسخنا الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم اى يكون لها
باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة
او من احدهما فقط كالمبدئية او لا يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالاخوة
السادس قد يوضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم عليها بالتضمن سواء
كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح المقصد الخامس ومن اقسام
المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم
بالعلية كتقدم المضئ على الضوء الفائض منه وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم
فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك
الخاتم فتحرك اليد وليس كذلك اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا
لزم التداخل فانه اذا تحرك الاصبع فى زمان وكان الخاتم فى ذلك الزمان باقيا فى
حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات
منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة فى حركته دخول الواحد فى الاثنين حتى يكون
تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو لان
وجودها اى وجود حركة الاصبع اتم واكمل فى نفسه فاوجب لذلك وجودها اى وجود
حركة الخاتم كما ان الضوء القوى الكامل توجب ضوءا ضعيفا ناقصا فيما يقابله
بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتب عقلى هو التقدم بالعلية الثانى
التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يحصل ذات الاثنين وهو ذات
هذا الواحد وذاك الواحد معا ولا يتم له اى للاثنين ذات الا بدا بهما سواء وجدا
لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هى بخلاف الاول
فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية فى نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتى
المسمى بالتقدم الطبيعى مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى الكل دون سائر علله الناقصة
والمشهور فى كتب القوم ان المحتاج اليه ان بقى فى وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية
كالمؤثر المستجمع لشرايط التاثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات
والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعى شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم
الذاتى على القدر المشترك بين التقدم العلى والتقدم الطبيعى وهو الترتب العقلى

لأقطع

الناشي من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج الثالث التقدم
بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه
الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان
آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات ومغايرته للاولين بينة
اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود ولا احتياج فيه والثاني
باعتبار ذات الشيء وماهيته الرابع التقدم بالشرف كابي بكر على عمر رضي الله عنهما
الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدإ معين والترتيب اما
عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على
سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل بالاجمال
وقوعه في غيرها او وضعي وهو يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتاخر كما في صفوف المسجد
ويختلف ذلك اي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما
تجعله انت مبدأ فقد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف
الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا
جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ
فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة
كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد
فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران ولاستحالته فيما بين اجزاء
الزمان مع ان المتقدم والمتاخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب
ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة
وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع
كاف لنا في نفي الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بان يكون
كل زمان في زمان آخر وقد ابطلنا ذلك بوجهين في مباحث الزمان وقد يجاب عنه
بان ذلك التقدم الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي
لا يجامع فيه المتقدم المتاخر وانه اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني
لا يقتضي اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض
لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كما ان الجسم يعرض للكم عروضا
ذاتيا فاذا عرض لغيره كان بواسطة الكم فذلك لا يوجب للكم كما اخر لكم ههنا
اذا اثبتنا لغير الزمان انه متقدم بهذا التقدم اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك

الكل

ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام وهذا
الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الطائفتين
منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم
لعدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا
فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمين لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون
مع عدم الزمان زمان فتامل فيه اي في هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك
في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق وربما تكلف الحكماء للحصر
اي حصر التقدم في الانواع الخمسة وجها ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات
بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا
والاول لا يخلو من توقف المتاخر على المتقدم اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك
تقدم حقيقي قطعا من غير عكس لئلا يلزم الدور والمتوقف اما ان يكون بحسب
الذات وذلك بان لا يتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم كما في الاثنين والواحد
وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان يتوقف
وجود المتاخر على وجود المتقدم لا دائما على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع
اشتراط اي اشتراط وجود المتاخر بالعدم الطارئ عليه اي على المتقدم ام لا فالاول
هو التقدم الزماني لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم
منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور
وجود المتاخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا
يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتاخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود
المتاخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم
بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول
والثاني اعني التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدإ يعتبر اليه النسبة وذلك المبدأ
اما كمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف
راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما تقدم في المراتب المكانية او الى
التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم
بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدإ قبل زمان
الوصول الى المتاخر تنبيهان الاول ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكل

ماكان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو
اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل
الماضي متقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وانما قالوا ذلك نظرا
الى ذاتيهما فان ذات الماضي مقدم على ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر نظرا
الى عارضيهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا
يعرض له قبل كونه ماضيا الثاني جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم
امرا زايدا ليس للمتاخر ففي التقدم الذاتي كونه مقوما اي جزءا داخلا في قوام المتاخر
وفي التقدم العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر
وفي الشرف زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدا اولا واذا عرفت اقسام
التقدم والتاخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا
المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين
تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات
لجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين
شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتاخر
والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل
التواطوء او التشكيك او بالاشتراك اللفظي
او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير
فائدة يعتنى بشانها والله اعلم
بالصواب

تم الدفتر الاول بحمد الله وتوفيقه
على يد اضعف عباد الله
وهو عبد العلي محمد بن
ادريس الطوسي
غفر الله له و
لوالديه

الموقف الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة ومراصد اربعة المقدمة اما تعريفه اي تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم
المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز
بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة
وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود
متحيز بالذات فلا نعيده اعتمادا على علمك به واما تقسيمه فقد قال الحكماء الجوهر ان كان
حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اي للصورة فهيولى وان كان
مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع منه والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما
فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيدوا
التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير وهذا التقسيم الذي
ذكروه بناء اي مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما
بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد ان يتبين ان الحال في
الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر
حال ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر وبعد ان يتبين ايضا ان غير
الجسم من الجواهر لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال
ومحل هو الجسم ولم يثبت شيء منهما اي من هذين البيانين بعد مع ان الاول مخالف للظاهر
كما عرفت والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة
الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو اردنا ايراده اي ايراد
التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره قلنا الجوهر
اما قابل الابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم اولا واذا لم يكن جسما فاما جزؤه واما ليس كذلك
فان كان جزءه فان كان الجسم به اي بذلك الجزء حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا
منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا
تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه
لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية
فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وتتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون
عقلا بل جاز ان يكون جزءا للنفس او للعقل وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اي القابل بالذات
للاشارة الحسية كانهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ فاما ان يقبل المتحيز

القسمة سواء كانت في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر
الفرد فعندهم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين وان اقل ما يتركب الجسم منه جوهران من الجواهر
الفردة تنبيهان الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين المتألفين لا
كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اي الجسم هو الذي
قام به التأليف اتفاقا منا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام
العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تاليف على حدة
فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك بنزاع لفظي راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في
نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو
نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد ثمة اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة
هو الاتصال والتأليف كما اثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع
الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف
الثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد
واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية
ولا يعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي نهاية فيكون هناك لا محالة جزءان ثم قال القاضي ولا يشبه
الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل
غيره وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين اتفقوا على
نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة
اذ لا تختلف جوانبه كما ان الكرة لا تختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة
وكان منقسما ومن المربع اي قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج
وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى
فيها ذلك الا بفرج ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة
قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق
الكل على انه لا يخلو من المساحة فله نهاية اي حد يحيط به قطعا فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان
كان واحدا فهو كري وان كان متعددا فمضلع قال المصنف وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اي للجوهر الفرد
نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا
الفرض فيه محيط ومحاط فانقسم واما قولهم لا يخلو من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما
ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه والا اي وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه
ولو وهما لا فعلا فان ما له مساحة امكن ان نفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد
انقسام

المرصد
المقصد

وهي وهو خلاف مذهبهم المرصد الاول في الجسم وفيه فصول اي فصلان الفصل الاول
في بيان حقيقته واجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية الاول في حده ومعرفته ويطلق لفظ الجسم
عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي
منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار اي هي علة فاعلية للآثار التي فيه من الاجسام وعرف
الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا
يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه اي في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام سيما في الكرة واما السطح وان كان
لازما الوجود له لوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير
متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك خارجا له عن حقيقة الجسمية ولا يتصور الجسم الا جسما واذ
ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون
الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة و
الاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته
باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها ولكنه
بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما
طبيعيا بعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض ومعنى
الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حدثت
من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا 
واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى
كبرى وتسمى المنفرجة هكذا  وتصوير فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة
في الجسم ان تفرض فيه بعدا اما سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط
كيف اتفق اي لا يتعين لفرضه جهة وهو الطول ثم تفرض بعدا آخر في اي جهة شئنا من
الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم تفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما على
زوايا قائمة وهذا البعد الثالث متعين لا يتصور غير واحد اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة
بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه وهو
العمق وهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة لم يذكر لتمييز الجسم عن غيره بل
لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون الا كذلك وسواء امكن فيه ان
يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة لا على هذا الوجه انما هو السطح
فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان نفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين

الا على جادة و منفرجة والجوهر لايتناول فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم و
اعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر
الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا و لما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك و ان السطح يجب ان
يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتامل ومهنا شكوك فعلى مطلق التعريف اى على
كونه معرفا شكان الاول الحد صادق على الهيولى التى هى جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد
المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة قلنا
ليست الهيولى فى حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هى تقبل الصورة الجسمية والصورة
الجسمية تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر
فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا باس
بذلك لان الجسم فى بادى الراى هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية واما ان هذا
الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت لو يثبت الا بانظار دقيقة فى احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده
بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه الشك الثانى هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك يسمى الابعاد المتخيلة
الموهومة جسما تعليميا فيكون الوهم الذى هو محل الجسم التعليمى قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع
انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرضا اذا كان الوهم جوهرا و
يندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة وعلى كونه
حدا مقابلا للرسم شكان ايضا الاول لم يثبت جنسية الجوهر لما تحته كما عرفته فى المقولات وتبايقال
ليس الجوهر جنسا لما تحته والا لما امتاز الانواع بفصول جوهرية لا بفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر
بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية
ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذلك فى الوجود مع جوابه وسواء ليس يلزم من كون
الجوهر جنسا للانواع والجواهر ان يكون جنسا بفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك وربما
قيل الجوهر هو الموجود لا فى موضوع بغيره فيدان ليس شئ منهما ذاتيا لشئ من الحقائق
الاول الموجود وانه عارض للموجودات بل هو من المعقولات الثانية التى لا يمكن كونها جزءا للامور
العينية والثانى كونه لا فى موضوع وانه عدمى لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان
ذلك رسم للجوهر لا حد كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر فى تعريفها امر
خارج عن ماهيته فلا يلزم انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها الشك الثانى مفهوم القابل للابعاد
وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد على اختلاف العبارات امر عدمى فلا يصلح ان يكون فصلا
ذاتيا للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له والا اى وان لم يكن مفهوم القابل
امرا عدميا بل كان امرا موجودا فعرض اى فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التى هى

من الاعراض قايم بالذات اى بالذات التى صدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له فيعود
الكلام فى قابليتها له ويتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا فى الخارج كانت
القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهى نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك
القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا لا الى نهاية الممتنع هو التسلسل فى المؤثرات
اى العلل لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا تسلسل فى الاثار اى المعلولات لان القابلية الثانية
معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانا قد علمت فيما مضى
ان هذا النوع من التسلسل وهو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او
وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه اى عن الشك الثانى بان القابلية
نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذى هو ذات وهذا هو جزء للجسم يعنى ان ما ذكرتم
دل على ان القابلية ليست موجودة فى الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه فلا
يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعى ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه
و قد رد هذا الجواب بان المذكور فى التعريف مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود
لا فصله واما افراده ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع
التسلسل المذكور فى الشك الاول ويتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثانى فقال والان
اوان ان تتذكر وتتنبه بما قد علمناك من كيفية تركيب الجنس والفصل وانه لا يمايز بينهما الا فى الذهن
وان الجنس امر مبهم لا يتعين ولا يحصل له فى نفسه بل انما يتعين ويتحصل فى الذهن بالفصل
الذى ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم الذى هو الجنس نوعا والفصل
ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل فى الفصول كما ذكروه فى الشك الاول
ولا هو نفس المفهوم اى ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذى هو العرض على تقدير كونه
موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذى هو قابل للابعاد وتلك الخصوصية متحدة
بجنسه فى الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل
اقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقايقها كالناطق والحساس والمتحرك
بالارادة على ما هو المشهور فى كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده
بل تلك الخصوصية المجهولة منا تصوير ما ذكره وبقى ههنا شئ وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل
هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا او لا وثانيهما اى ثانى المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا
اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل
منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدئون بها فى تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان
لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا

نشء فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على تقديرها انما يكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها
على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدئ بالاسهل الاقرب الى الاذهان
كيلا يعرض لها كلال بل يتقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء للروح وكذا يليها
ايضا يقينية تفيد النفس اذا اعتادت بها ملكة ان لا يقنع في ادراك الاشياء دونه اي دون اليقين
فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الطبيعية اجتهدت في تحصيل ظن
الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا
القائمة والقيد الاخير تتمة للتمييز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اردنا
ان نجمعهما اي المعنى الاول والثاني في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا
القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه
في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأيهم فيه وهو ان الجسم
هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء
هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك
في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة
وان السطح لازم لوجوده لا للماهية وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا
ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية
بعينها فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكروه
في الشمعة تنبيه على اثبات الكمية المتصل وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا منفصلا بالفعل
واما الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم
يزل عنها شيء قد كان بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيها من طول الى عرض او بالعكس او نقول
المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو
المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره
الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل
ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيأتي
تقرير مذهبه وابطاله ايضا وقال الجبائي تتألف الجسم ويتحصل من ثمانية اجزاء لانه اقل
منها وذلك بان يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان اخران على جنبه فيحصل العرض
ويوضع اربعة اخرى فوقها اي فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يتحصل الجسم
من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويجنب احدهما جزء ثالث ويوقف جزء اخر وبذلك يتحصل
الابعاد الثلاثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم

غ م

ابو الهذيل العلاف ... لا من اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة ... انه يمكن تحصيل جسم ...

٢١٦

سواء جوزوا التأليف منها اي من جزئين منفردين ومن ثلاثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم
في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم
وداخلان في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في
جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث فنعدوه الى ما يجدي من المباحث
المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة من بعض المتكلمين فقال وما هو كقول القاضي
من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام
هو الشيء باطل لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض
ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فسادا اخر لان هذه اقوال لا تساعد
عليها اللغة بل تخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء
فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء على ذلك
المقصد الثاني ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما
ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان
واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته
مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع
قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر اخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي
فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب
الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك
الاعراض اما متحيز بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا
فردا او لا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز ورده
الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر
متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض
والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة
والا كانت متماثلة فتكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة
بذواتها وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون
تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المختلفة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض
في حقائق الجواهر ولذلك اي ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض لا تبقى لما مر والجواهر
باقية لما سيأتي ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلا يكون داخلة
في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم انه لا يخلص لمن اعترف بتجانس

وهو هشام بن الحكم

المقصد ٢

الجواهر الافراد وعاملها فی الحقیقة کالاشاعرة قاطبة واکثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة فی حقیقة الجسم فیکون الجسم ح جوهرا مع جملة من الاعراض منضمة الی ذلک الجوهر اذ لو کانت هی تلک من الجواهر المتجانسة وحدها لکانت الاجسام کلها متماثلة فی الحقیقة وانه باطل بالضرورة وانما النظام والنجار فعالا ان الجواهر اذا ترکبت من مختلفة فهی مختلفة واذا ترکبت من اعراض متجانسة فهی متجانسة فالآو لذلک اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخری بالتماثل الوجه الثانی انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفی الجوهر انتفت وبالعکس ای اذا وحدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفی قلنا التلازم بینهما وجودا وعدما لا یفید الوحدة ولا دخول احدهما فی الآخر کالمتضایفین المقصد الثالث الجسم اما مرکب من اجسام مختلفة الحقایق فلا شک ان اجزاءه المختلفة موجودة فیه بالفعل ومتناهیة کالحیوان واما بسیطة وهو ما لا یکون کذلک کالماء مثلا والنزاع انما وقع فیه فنقول الجسم البسیط لا شک انه یقبل القسمة والتجزیة بان یفرض فیه شیء غیر شیء فاما ان الاجزاء التی یمکن فرضها یوجد کلها بالفعل او لا یوجد کذلک وایاما کان فاما متناهیة او غیر متناهیة فالاحتمالات العقلیة اربعة الاول الاجزاء التی یمکن فرضها کلها موجودة بالفعل ومتناهیة وهو مذهب جمهور المتکلمین وهو القول بترکبه من الاجزاء التی لا تتجزی اصلا لا قطعا لصغرها ولا کسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمییز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقلیا ایضا وانما قلنا انه القول بترکبه من تلک الاجزاء اذ لو کانت الاجزاء متجزیة ای قابلة للانقسام ولو فرضا لم تکن الانقسامات الممکنة کلها حاصلة بالفعل فلم یکن الاجزاء التی یمکن فرضها موجودة باسرها بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله ان قولنا کل ما یمکن من الانقسامات حاصل بالفعل وهو معنی قولنا جمیع الاجزاء الممکنة بحسب الفرض موجود بالفعل یلزمه قولنا کل ما لیس بحاصل بالفعل من الانقسام فلیس بممکن فیکون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جمیع الوجوه الثانی الاجزاء کلها بالفعل وغیر متناهیة مع امتناع الانقسام علیها کما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانکسا فراطیس من الاوایل الثالث الاجزاء کلها بالقوة ومتناهیة وینسب الی محمد الشهرستانی صاحب کتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء کلها بالقوة وغیر متناهیة وهو مذهب الحکماء واعلم ان المذهبین الاولین یقتضیان خروج جمیع الانقسامات الممکنة الی الفعل اما متناهیة او غیر متناهیة والمذهبین الاخرین یقتضیان ان لا یکون هناک انقسام بالفعل بل یکون الجسم البسیط متصلا فی نفسه لا مفصل فیه اصلا الا انه یقبل انقساما اما متناهیا ای واصلا الی حد یقف عنده ولا یمکن تجاوزه ایاه فیکون الانقسام منتهیا الی اجزاء لا تتجزی قد ترکب الجسم منها بالقوة کما ذهب الیه الشهرستانی ویقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزیة ینتهی الی ان ینمحق فیعود هیولی

واما غیر متناه لا بمعنی ان تلک الانقسامات یمکن ان تخرج من القوة الی الفعل بل بمعنی ان الجسم من شانه ان یقبل الانقسام دائما ولا ینتهی انقسامه الی جزء لا یمکن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب الیه المتکلمون من انه تعالی قادر علی ما لا یتناهی مع انهم یحیلون اتصاف امور غیر متناهیة بالوجود سواء کانت مجتمعة او متعاقبة فلیس مرادهم الا ان قدرته تعالی لا تنتهی الی حد لا یمکن تجاوزها ایاه فقس حال القابلیة علی حال الفاعلیة واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب دیمقراطیس فانه ذهب الی ان الجسم البسیط مرکب من اجسام صغار لا ینقسم بالفعل بل بالفرض فلا یکون الاحتمالات المذکورة منحصرة فی المذاهب الاربعة وذلک لانه اذا لم یکن جمیع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا یکون شیء منها بالفعل وان یکون بعضها بالفعل دون بعض کما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذی لا یترکب من اجزاء هی اجسام کان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا کان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان یکون اجزاء الجسم الموجودة فیه بالفعل المتصلة فی انفسها قابلة للانقسام فی الجهات کلها او فی جهتین او فی جهة واحدة او مختلطة منها فیحدث احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحیح الا ان ستة منها لم یذهب الیها احد فهی احتمالات عقلیة لا مذاهب المقصد الرابع فی حجة جمهور المتکلمین علی مذهبهم وهی نوعان النوع الاول ان یثبت اولا ان کل منقسم ای قابل للانقسام له اجزاء بالفعل ای یکون جمیع ما یقبل الانقسام الیه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم یثبت انها ای تلک الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهیة فیعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسیط حاصلة بالفعل غیر قابلة للانقسام ومن الثانی تناهیها اما الاول وهو ان کل ما یقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلثة الاول القابل للقسمة لو کان واحدا فی نفسه غیر منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالی باطل فالشرطیة ای استلزام المقدم للتالی لانه یلزم علی ذلک التقدیر قیام الوحدة الحقیقیة بما یقبل القسمة وانقسام المحل یوجب انقسام الحال فیه ضرورة ان الحال فی احد الجزئین غیر الحال فی الجزء الآخر والاستثنائیة ای بطلان التالی بینة اذ لا معنی للوحدة الا کونها لا ینقسم یعنی ان وحدة الشیء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان یکون مفهوم عدم الانقسام الحال فیه غیر منقسم اذ لو انقسم لم یکن وحدة بل اثنینیة حالة فی ذلک الشیء وهذا الوجه مبنی علی ان الوحدة صفة وجودیة سارية فی محلها لکن الظاهر انها صفة اعتباریة متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حیث هو مجموع فاذا ورد علیه القسمة زالت الوحدة الوجه الثانی لو کان القابل للانقسام واحدا فی نفسه متصلا فی حد ذاته کان التفریق الوارد علی ذلک القابل اعداما له وایجادا لغیره والتالی باطل اما الملازمة فلان التفریق حینئذ اعدام لهویته هی متصل فی حد ذاتها وایجاد لهویتین

منفصلتين لم يكونا موجودين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التزيق على ذلك التقدير اعداما وايجادا قال من المحال ان الشيء المعين يكون تارة موجودا واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة موجودين متفاصلين واما بطلان اللازم فلانه اى اللازم يوجب ان لا يكون شق البعوض بابرة للبحر المحيط اعداما لا لكل البحر وايجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام الها متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها متمايزة باسرها وذلك اى تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه ثلثة ايضا الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطيء دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية وحكي ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم يقبل انقسامات لا يتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون

اجزاء

فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثم نقل عنه انه لما غيره مثبتوا الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما الزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزموه الوجه الثاني انه اى الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزاؤه محصورة بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال فاستحال ان يكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان التأليف وهو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض لا بد ان يفيد زيادة حجم والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فلنجعل التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات كلها وهو الجسم وتوضيحه ان كل عدد سواء كانت متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذ تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى فيبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصويره مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لا ابتداء ينضم فيها اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك انه يجب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف فلا يكون شيء من الاجزاء المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب حينئذ ان يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف على حد لا تتجاوزه لان الجسم حينئذ ليس مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر النوع الثاني من حجج جمهور المتكلمين

على ما ذهبوا الیه ثبت تركب الجسم منها اى من الاجزاء التى لا تتجزى ابتداء اى من غير استعانة بان
كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما فى النوع الاول اما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر
او معلوم مما مر آنفا وهو وجوه سبعة الاول النقطة وهى ذات وضع لا ينقسم موجودة
اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين
بالمعدوم ضرورى البطلان يعنى انه لا شبهة فى ان الاجسام موجودة وانها تماس بامور
موجودة منقسمة فى الطول والعرض دون العمق والا لزم التداخل بين المنقسمين فى
العمق او كون التماس بجزء من منهما لا بهما فينتقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما
ولا يتسلسل بل ينتهى الى ما لا ينقسم فى العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين
الموجودين يتماسان على امر ينقسم فى الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت وذلك
هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذى وضع لا ينقسم اصلا
وهو النقطة وايضا فانها اى النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود
موجود فيكون النقطة موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا قلنا فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم
فان كان جوهرا فهو المطلوب لان ذلك الجوهر الذى لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم
والا اى وان لم يكن جوهرا بل عرضا لكان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا وذلك
المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى جوهر
كذلك اى غير منقسم وهو الجزء الذى لا يتجزى وقد وقع جزءا للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا
التماس بالقياس الى ما كان مجاورا له وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام
كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار فى محل فى جهة واحدة فينقسم
فى هذه الجهة فقط والسطح سار فى جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام
فيها الوجه الثانى الحركة موجودة بالضرورة وانها تنقسم الى حاضر وماضيه ومستقبله فنقول
ان الحاضر منها موجود والا لم يوجد الماضى منها ولا المستقبل لان الماضى ما كان حاضرا
والمستقبل ما سيحضر ولا شك ان الماضى منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل
حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شىء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل
بالضرورة فوجب ان يكون الحاضر منها موجودا وانها لا ينقسم بوجه ولو فرضا والا لكان بعض
اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها اى الحركة غير قارة الذات ضرورة فاذا فرض فيها
جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها هذا خلف لان المقدر خلافه وكذا
جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت
ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة التى هى الجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اى الانطباق

الحركة عليها بحيث اذا فرض فى احدهما جزء انفرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة
غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة
لانه لو انقسمت المسافة التى تقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت الحركة اليها قال الامام الرازى
هذا اقوى ما احتج به مثبتوا الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة
بمعنى التوسط موجودة فى الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها فى امتداد
المسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى
نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة فى الخارج امر ممتد فى الخيال منطبق على المسافة منقسم
مثلها الى اجزاء لا يقف على حد لا يقبل الانقسام الوجه الثالث برهن اقليدس فى الشكل
الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هى اصغر الزوايا وهى ما يحصل
من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهى لا تنقسم اذ لو انقسمت لم يكن اصغر الزوايا ولا يتصور
الزاوية التى لا تنقسم الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزءا وان كانت
عرضا فلا بد لها من محل موجود غير منقسم والجواب ان المبرهن عليه هو ان الزاوية الحادثة
الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها
اصغر من جميع الحوادث الوجه الرابع نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لامكان
الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم فما به المماسة
بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم فى جهة واحدة فهو خط او فى اكثر يعنى فى جهتين فهو سطح
ولا انطباق اى ولا انطباق ما به المماسة من الكرة على السطح المستوى فهو مستو سواء كان خطا
او سطحا فلا يكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او
سطح مستو بالضرورة ... فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم نفرض دحرجتها
على السطح المستوى بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك
السطح غير منقسمة وكذا الحال فى الاجزاء التى فى اعماقها وهو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك
بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا يماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة فى زمان منقسم
ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان
يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين
النقطتين خط وكذا الحال فى سائر النقط ~~الاخرى الا بعد الحركة ففى حال الحركة لا بد من المماسة~~
التى تقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركبا من نقط متتالية لا يقال
فعلى ما ذكرت لا يحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففى حال الحركة لا بد من المماسة
فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة

عليها اى ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اى نصف المسافة نصف الحركة صح

متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسط فوجب اخيرا ان لا تكون بين
نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة
في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففي آن حصول هذه
المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة يحصل في آن ويبقى زمانا ولا ينافي ذلك
استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط والآنات
الوجه الخامس نفرض خطا ماسا على خط ويمر الخط الاول عليه اي على الخط الثاني فانه يماس
الخط المار في مروره جميع اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما تكون بنقطة
لان المماس من الخط التام المار هو طرفه الذي هو النقطة وممسوس النقطة لا يكون الا نقطة
فالخط الممرور عليه مركب من نقط متتالية وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب
من سطوح مجتمعة وهو المطلوب وجوابه علم ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما في
جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرض على آخر
مثله الوجه السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام من السماء والخردلة
ذاهبا الى غير النهاية فتكون اجزاء هما المتكثرة سواء لان اجزاء كل واحد منهما غير متناهية حينئذ وهو
محال وجوابه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفت الآن مقادير
اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة الوجه السابع لولا الجزء وانتهاء
تقسيم الجزء الى لكان يمكن ان تقسيم الخردلة الى صفائح غير متناهية فتغطي تلك الصفائح وجه
الارض وتستر وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضروري البطلان ورد
هذا بما عرفت من معنى لا تناهي الانقسام وامتناع خروج الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا
ايضا في المصنف وبعض ذلك الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم
منه وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمصنف اقناع وطمانينة باطن فاحتجت الى انصاف تلك
في الاجوبة التي ذكرها المقصد الخامس حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه
قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب ... وليس مركب من اجزاء لا تتجزى انواع اربعة النوع الاول
ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات يمينه غير يساره ضرورة وكذا سائر جهاته
المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي
لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين
فانها ليست متحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها الوجه الثاني انا اذا كان لنا
صفحة من اجزاء لا تتجزى قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء من تلك الصفحة اي الوجه الذي الى الشمس
غير الوجه المظلم اي الذي الينا وهذا ايضا ضروري وجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن

عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف
هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين للمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين
فهما جزآن للذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره وهو
بديهي البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضنا اذ
يمكن حينئذ ان يفرض فيه شيء غير شيء كما يشهد به البديهة النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو
ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء لا تتجزى هف
لكونه اجتماعا للنقيضين بيانه انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجتمعة مترتبة مثلا
والا لم يكن هناك تركيب حقيقة وحينئذ فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط الترتيب
يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر اذ
لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء
المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لا نم ذلك اي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل
بين تلك الاجزاء لانا نقول بطلانه ضروري فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل
مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وان سلم جواز التداخل جدلا فيكون حيزهما اي حيز المتداخلين
واحدا ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من
الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون ثم ترتيب بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم
زائد على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد
في الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف هذا
هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل تقول فالمداخلة بين جزئين انما تكون
بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقي من احد الجزئين عند المماسة غير الملاقي منه عند المداخلة
التامة فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل
انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء
متداخلة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى
على ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كان منقسما واللزوم حق فاللازم
ايضا حق واللزوم بين فانه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما لا بالكلية اي لا يجوز
ان يكون بكليته مماسا لاحدهما وببعضه مماسا للآخر والمعنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم
اعني وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير
وجوده يتحرك من جزء مثلا الى جزء آخر كذلك فانتقاله بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء

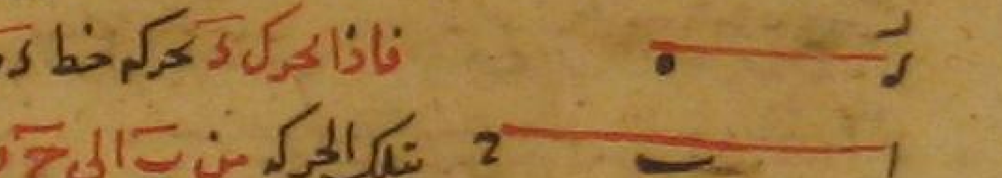
لشي منهما والا لم يكن واقعا
على الملتقى بل على احدهما فوجب
ان يكون بعضه مماسا ح

الاول ادنی الجزء الثانی او عند کونه علی الملتقی الأولان باطلان لانه ای کونه فی احد الجزئین
حاصل اما قبل الحرکة وهو کونه فی الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو کونه فی الجزء الثانی فلا
متصور اتصافه بالحرکة حال کونه فی احدهما وفی الثالث اعنی اتصافه بالحرکة حال کونه علی ملتقاهما
المطلوب الثانی من هذه الوجوه نفرض خطا مرکبا من اجزاء شفع کستة مثلا ونفرض
فوق احد طرفیه جزءا وتحت الطرف الآخر من الخط جزءا آخر ثم نفرض انهما تحرکا ای
تحرک کل منهما الی صوب الآخر علی التبادل حرکة علی السویة فلابد ان یتحاذیا قبل ان یتجاوزا
وذلک التحاذی انما یکون علی المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحرکتین سواء فی السرعة والبطوء
وهو ای منتصف الخط ملتقی الثالث والرابع من تلک الاجزاء بالقیاس الی کل واحد من طرفی الخط
کما یلوح بادنی تامل صادق الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وتر کالخمسة مثلا ونفرض ذینک
الجزئین کلیهما من فوق کلا منهما من طرفیه من طرفی الخط ثم نفرض انهما تحرکان ای کل منهما الی صاحبه
حرکة سواء فیلتقیان لامحالة فی الوسط وهو الجزء الثالث من کل واحد من الطرفین فیکون هو
ای الجزء الثالث علی ملتقاهما لانهما معا علیه وربما یمنع هذا الان ثمة ای الجزئین المتحرکین یتقاطعان
قبل الجزء الثالث اذ شرط انتقالهما الی الثالث فراغ ما یسع الجزئین معا ولاشک ان الثالث لا
یسعهما بل یسع واحدا منها النوع الثالث ما یتعلق بالسرعة والبطوء وحاصله احد الامرین
لازم ای ثابت فی الواقع علی سبیل منع الخلو اما انتفاء تفاوت الحرکات بالسرعة والبطوء
واما تجزی الاجزاء التی لا تتجزی فانهما لا یجتمعان فی الکذب لان عدم التجزی یستلزم انتفاء التفاوت
وعدم الانتفاء اعنی وجود التفاوت یستلزم التجزی والاول وهو انتفاء تفاوت الحرکات
منتف ضرورة ان الحرکات متفاوتة فی السرعة والبطوء فثبت الثانی وهو تجزی الاجزاء بیان
لزوم احد الامرین من طریقین احدهما انه اذا ترکبت المسافة من اجزاء لا تتجزی فاذا قطع السریع
جزءا منها فالبطیء لا یقف لما بینا من قبل ان البطوء لیس لتخلل السکنات فهو ای البطیء اذن
یتحرک فاما ان یتحرک جزءا ایضا فالسریع کالبطیء وهو الاول اعنی انتفاء التفاوت فیما بین الحرکات
او اقل من جزء اذ لا مجال لان تتم حرکته اکثر من جزء فیتجزی الجزء الذی لا یتجزی لثبوت ما هو
اقل منه وهو الثانی من الامرین اللذین ادعینا لزوم احدهما وثانیهما ای ثانی الطریقین المذکورین
ان نبین ان ثمة حرکة سریعة وبطیئة متلازمتین بحیث یستحیل انفکاک احدهما عن الاخری
فیستغنی حینئذ عن الاستعانة بان البطوء لیس لتخلل السکنات بل یکون ذلک ای تلازم
ما بین الحرکتین دلیلا علی ذلک ای علی ان البطوء لیس للتخلل مستأنفا کما نبهت علیه فیما مر
واذا کانت الحرکتان متلازمتین فعند ما تقطع السریعة جزءا ان قطعت البطیئة مثلها لزم
تساوی السریعة والبطیئة وهو الامر الاول او اقل لزم التجزی وهو الامر الثانی وذلک

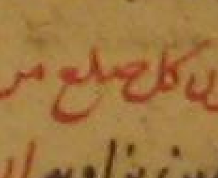
وذلک ای تلازم السریعة والبطیئة حاصل فی صور ست الاولی الدائرة الطوقیة من الرحی
مع الدائرة القطبیة منها فان حرکة الاولی سریعة لطول مسافتها وحرکة الثانیة بطیئة لقصر مسافتها
وهما متلازمتان اذ لو تحرکت الطوقیة مثلا ووقفت القطبیة لزم التفکک وانقسام
الرحی الی دوائر متعددة بحسب اجزائها وانما یتضح ذلک باخراج خطوط متلاصقة من
مرکز الرحی الی الطوق العظیم منها فی جمیع الجهات فان تلک الخطوط تکون مرکبة من اجزاء لا تتجزی
وترکب من اجزاء تلک الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة فی الکبر والصغر والطوق العظیم
منها مرکب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرک هذا الطوق ولم یتحرک الطوق الذی یلاصقه
فقد انفک احدهما عن الآخر وکذا اذا تحرک الطوق الثانی ولم یتحرک الثالث وهکذا الی الطوق
الذی هو اصغرها فلزم تفکک الرحی عند تحرکها علی مثال دوائر محیطة بعضها ببعض ولو کانت
الرحی من حدید او ما هو اشد منه فی الصلابة عند الوهوف بحیث لا یمکن ان ینفک منها
جزء بابلغ السعی وذلک الذی ذکرناه من تفکک الرحی حال تحرکها والتصاقها حال سکونها وان
کان مما لا یمتنع فی قدرة الله تعالی فالعقل جازم بعدمه کسائر العادیات ومعلوم لکل
عاقل ان الله تعالی لم یخلق فی الرحی کل هذه الغرائب والعجائب لیثبت مذهبکم الصورة
الثانیة فرجار له شعبة ثابتة وواحدة منهما تدور وترسمان حین ترسما دائرتین
الداخلة صغیرة والخارجة کبیرة ولاشک ان ما بین الشعبتین ترسمان الدائرتین معا
بحرکتیهما وهما متلازمتان ضرورة والانفکاک بین الشعبتین مع عدم التناثر و
التساقط ابعد من الانفکاک بین اجزاء الرحی الصورة الثالثة من وضع عقبه علی الارض
ویدور علی عقبه فانه یرسم دائرتین احدهما بعقبه وهی اصغر والاخری باطرافه وهی
اکبر وان شئت فافرض ای الدائر علی عقبه مادا باعه فرأس اصبعه یرسم دائرة اکبر
بکثیر من الدائرة التی یرسمها عقبه وحرکتاهما متلازمتان لانه اذا تحرک رأس اصبعه جزءا
لم یقف عقبه والا لزم تقطع ذلک الشخص علی قیاس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه لا ینقطع
جزءا جزءا کیف وتفرق الاتصال یوجب الالم مع انه لا یجد الما اصلا وان شئت فافرض
ای رسم الدائرة الصغیرة والکبیرة فی الفلک فی کوکبین یدور احدهما قریب القطب والآخر
علی المنطقة فان حرکتیهما فی رسم الدائرتین متلازمتان والا لزم الانخراق فی الافلاک وان لا تکون
موصوفة بالشدة والاحکام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها فان
الظل یقطع بالانتقاص من الصباح الی الظهر قدرا من الارض محدودا کذراع او ذراعین
مثلا والشمس فی هذه المدة تقطع ربع فلکها فحرکتها اسرع من حرکة الظل بکثیر من غیر وقوف
للظل عن الحرکة لان الشعاع الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الی طرف الظل

المغروز در زمین خلانیدن

انما تقع بخط مستقيم كما يشهد به التجربة الصحيحة ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس
يبطل الاستقامة فى الخط الشعاعى لان الشمس اذا كانت فى ارتفاع وقد وصل منها خط
شعاعى مار برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى
ولم ينقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل
باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذى
كان متصلا به على الاستقامة فى وضعه الاول متصلا به كذلك فى وضعه الثانى والا كان خط واحد
مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا فى سمت واحد وهو باطل بالضرورة الصورة
الخامسة دلو على رأس جبل مشدود طرفه الآخر بوتد فى وسط البئر مع كلاب يجعل فى ذلك
الجبل عند الوتد ويعتد به فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة
البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب ضرورة فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة
وقد يوهم النظام تساوى مايتى الحركتين فى السرعة فاستدل بذلك على الطفرة الصورة السا[دسة]
جزء يتحرك جزءا آخر فى جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض اب ج خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلثة
ولنفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين كائنا على اب بحيث يكون د واقعا بازاء ا وه واقعا بازاء
ب ولنفرض ز جزءا كائنا على د من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا



فاذا تحرك د بحركة خط د ه على خط اج من ا الى ب فقد تحرك ه
بتلك الحركة من ب الى ج وفرضنا مع ذلك تحرك ز على خط د ه من
د وكان اى د مقابلا لا فى ابتداء الفرض الى ه اى تحرك ز من د الى ه وهو اى ه وان كان مقابلا
لب ابتداء لكنه الآن مقابل لج فيكون حينئذ مقابلا لج ايضا فقد تحرك ز بمجموع حركة الذاتية
والعرضية جزءين حين تحرك د بحركة واحدة جزءا واحدا فان ز ود كانا معا محاذيين
لا من خط اب ج قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا لج ود محاذيا لب فقد ثبتت حركتان
متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت فحين تحرك ز بمجموع حركتيه جزءا
واحدا يكون د تحرك اقل من جزء وفيه المراد الذى هو انقسام الجزء النوع الرابع ما يتعلق
بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من
اربعة اجزاء ونجتهد فى ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءا
هكذا



فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل من طرفى ضلعين
محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانه انما يحصل من الجزء الاول من
الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع
فى المقدار وانه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة

الطول

222

الطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوى مربعيها كما ثبت فى الشكل المسمى بالعروس
وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها
الضلع الاطول لا يقال لم لا يجوز فى المربع المذكور ان يكون القطر اطول وذلك بان يقع بينها اى بين
اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزئين من اجزاء القطر ان
وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه حينئذ سبعة اجزاء هى الاربعة المذكورة والثلثة
الواقعة فى الفرج الثلث من جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرج فى بعض دون بعض تحكم بحت
ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما فى جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطل
حسا وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم
الانقسام فى الجزء لثبوت ما هو اقل منه الوجه الثانى مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين
المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول تمام البرهان فى شكل العروس على ان مربع وتر اى
وتر قائمة المثلث كمجموع مربعى الضلعين ولكن مربع كل ضلع فى المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان
فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا ومع ذلك لان الحاصل
من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما
فيلزم انقسام الجزء حينئذ الى الكسر الذى يتم به الجذر المذكور الوجه الثالث هذا المثلث
القائم الزاوية اذا طبقنا رأس وتره اى وتر قائمته على ضلع من ضلعى القائمة منصوب نحو السماء
ومددنا رجله اى رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض ثم
اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط من هذا الضلع المنصوب شىء
والمقصود انه كلما ينحط رأس الوتر عن شىء من هذا الضلع يخرج من ذلك الضلع شىء اى يخرج رجله
عن ذلك الضلع بشىء وهكذا الى ان يصل رأسه الى سفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج من اسفله
مثله اى مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذى جعل
من طرف اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اى هذا الضلع اعنى
كمقدار الانحدار فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما
يخرج اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء وهذا الوجه يليق بالنوع الثالث
من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع بينا فيما
تقدم وجود الدائرة وامكانها مناف لوجود الجزء الذى لا يتجزى كما تبين من قوله فاذا فرضنا
دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لا تتجزى فان كان ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها
حتى اذا تلاقت بطواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء
لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر والا اى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل جزئين

على خط متحرك جزء

من ضرب اربعة عشر فى نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل

من اجزاء المحيط فی جهة محدبه اما الخلاء بان یكون بواطن الاجزاء متلاقیه دون ظواهرها فیلزم
الانقسام فی الجزء ایضا لان ما كان منه ملاقیا مغایر لما لیس بملاق على انا نقول فان كان
الخلاء الواقع بین كل جزئین بقدر ما یسع جزءا كان ظاهرها ای ظاهر محیط الدائرة ضعف
باطنها على ذلك التقدیر والحس یكذبه فان محدب المحیط وان كان اكبر من مقعره الا انه یستحیل
ان یكون ضعفه وان كان ذلك الخلاء ای كل واحد منه او بعضه اقل من قدر ما یسع جزءا لزم
الانقسام فی الجزء لثبوت ما هو اقل منه واما الاخلاء بان یكون ظواهرها متلاقیة كبواطنها
مع انه لا تفاوت بینهما فیكون حینئذ باطنها ای باطن محیط الدائرة او باطن الدائرة فانها
قد تطلق على محیطها كظاهرها فی المقدار وهو ای باطنها كظاهر دائرة اخرى محاطة بها
لانطباقه علیها فظاهر المحاطة ایضا كباطنها لما عرفت فی المحیط وهی ای الدائرة المحاطة كالثالثة
ورابعة الى دوائر اخرى بالغة ما بلغت فیكون اجزاء طوقیة الرحی مثلا كالقطبیة منها وبطلانه اظهر
والاظهر فی تقریر هذا الوجه ما ذكر فی الملخص من انه یمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التی لا تتجزى
دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فیلزم ان یكون ساحة
ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى
فیكون ظاهر المحیطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه علیه وظاهر المحاطة بها كباطنها
فیكون ظاهر المحیطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا نجعل الدوائر محیطا بعضها ببعض بلا فرجة
بینها الى ان یبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا یزید اجزاء هذه الدائرة العظیمة
جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغیرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقی
بواطنها فیلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقیة غیر الجوانب التی لم تتلاق فظهر ان امكان
الدائرة ینافی وجود الجزء الوجه الخامس برهن اقلیدس فی المقالة الاولى من كتاب الاصول
ان الزاویة المستقیمة الخطین قابلة للتنصیف ایضا وهكذا فالزاویة المستقیمة الخطین ینقسم الى غیر
النهایة وانه ینفی الجزء الوجه السادس برهن اقلیدس فی تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصیف
فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء وتر كخمسة مثلا لزم تجزی الجزء الوسطانی المقصد
السادس فی تحریر مذهب الحكماء فی الاجسام البسیطة الطباع قالوا انا نقرر بالبرهان
ان الجسم البسیط كالماء مثلا لا ینفصل الى اجزاء لا تتجزى وما فی حكمها من الجواهر المنقسمة
فی جهة واحدة او فی جهتین فقط فقد ثبت انه متصل واحد فی الحقیقة لا مفصل فیه اصلا كما
هو عند الحس وقابل للقسمة الى غیر النهایة ای لا تصل قسمته الى حد تقف عنده كما مر والا لزم
وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم لیس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما
فی حكمها فیكون متصلا فی نفسه ولا ینتهی قسمته الیها فیكون قابلا لانقسامات غیر متناهیة والقسمة

اما بالفك كسرا او قطعا والفرق بینهما ان القطع یحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر و
ایضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللینة وللكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضین
قارین فی محلیهما الا بالقیاس الى غیره كالسواد والبیاض او غیر قارین فی المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة
الى غیره كما ستین ومحاذاتین واما بالوهم والفرض فهذه الثلثة وجوه القسمة فی الجسم نعم قد یمنع
عن القسمة الانفكاكیة مانع كصورة نوعیة كما فی الافلاك او صلابة شدیدة كما فی بعض الاجسام
العنصریة او فقد آلة یحتاج الیها فی القطع او صغر متبالغ لا یتیسر معه القطع ولا الكسر واما
القسمة الفرضیة فلا تقف ابدا وقد تبین انحصار القسمة فی الثلثة المذكورة بانها اما مؤدیة الى
الافتراق وهی الفكیة اولا وحینئذ اما ان یكون موجبة للانفصال فی الخارج وهی التی باختلاف عرضین
او فی الذهن وهی الوهمیة وانما ذكر الفرض العقلی مع الوهم لان الوهم ربما لم یقدر على تمییز طرف
عن طرف لغایة الصغر فیقف بخلاف العقل فانه لا یقف لاحاطته بالكلیات المشتملة على الكبیر
والصغیر والصواب ان اختلاف الاعراض لا یوجب انفصالا خارجیا لانا نعلم قطعا ان الجسم
المتصل فی نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ینفصل فی الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى
اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحینئذ یقال الانفصال اما فی الخارج
كما بالقطع والكسر واما فی الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسط كما
بالوهم والفرض فیظهر ان القسمة اثنتان انفكاكیة وهی قسمة خارجیة منقسمة الى قسمیها
وغیر انفكاكیة وهی قسمة ذهنیة وتسمى وهمیة وفرضیة ایضا وتنقسم الى القسمین المذكورین
هذا هو الضبط وقد یفرق بین الفرضیة والوهمیة كما اشرنا الیه ویجعل ما باختلاف الاعراض
قسیما للوهمیة المجردة كما فی الكتاب فعلیك بالتثبت فی موارد الاستعمال المقصد
السابع فی دلیلهم على اثبات الهیولی والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا فالجسم البسیط
متصل فی حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكی كما اذا صب ماء الجرة فی اناءین
فثم اتصال ای جوهر ممتد فی الجهات متصل فی نفسه نسمیه الصورة الجسمیة وندعی انه ای
ذلك الجوهر المتصل لیس تمام حقیقة الجسم بل ثم امر آخر یقوم به الاتصال ای الجوهر المتصل
على معنى انه یختص به اختصاصا ناعتا له فیكون حالا فیه وبیانه ان الجسم المتصل اذا طرا
علیه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا ونحن نقول فان ثم امرا قابلا للاتصال تارة
والانفصال اخرى وذلك القابل لهما لیس نفس الاتصال ضرورة ان القابل للشیئین
اللذین یزول كل منهما مع حصول الآخر غیر كل من الشیئین المتزایلین فالقابل للاتصال والانفصال
مغایر لكل منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال لا یبقى
مع الانفصال فهو غیره ای قابل الاتصال والانفصال غیر الاتصال وكیف لا والشیء لا یكون

قابلا للنفس ولا لما ينافيه فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال هو الذي نسميه
بالهيولى الاولى التي تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال
الواحد حيث كان متصلا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان
حينئذ متصلين وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورته جوهرية
اتصالية قابلة للكميات المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال الباقي بحاله اثبتوا ايضا بتوارد
الاتصالات المختلفة بالتخصص على امر باق على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقبله وسموا
الاتصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لا يلزم الهيولى على
تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا منفصلة فيها واذا كانت كثيرة بورود
الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات هيولى كما ذكرتم
في الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى فينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة
معا وهو اي هذا الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا في التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال
غير القابل للاتصال والانفصال لمتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا باثبات امرين
احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها والثاني
انه اي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود اليها حتى يثبت في ذات الهيولى شيء آخر غير الاتصال المغاير
وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى
وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال وتعارضها من الصورة فهي قبل ورود الاتصال واحدة
متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والا فهي
في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعلية لها في الصفات
المذكورة الا بالصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات
الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كذيمقراطيس واتباعه مبادي الاجسام البسيطة اجزاء هي
اجسام صغار صلبة متجزئة في الوهم بحسب الجهات الثلث لكنها غير قابلة للتجزئة الموجبة للانفصال بالفعل
في الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال
الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء
فليس هناك امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق وتحصيل ما ذكره المصنف
ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا
او يكون في تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا
من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه

على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك
الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها وابطله اي قول هذا القائل ابن سينا بما
حاصله ان كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي يحدث فيه القسمة الوهمية
الاثنينية يكون طباع كل منهما طباع الآخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر الخارج الموافق
له في الماهية بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في
الماهية النوعية فيجوز حينئذ على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين
المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر من الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالي ويجوز
ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان
هذه الاربعة متوافقة في الماهية فيكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال
او في جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار
قابل للاتصال والانفصال اللهم الا لمانع خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما لماهيته والا
انحصر نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال
والانفصال بالفعل ويحصل المط الذي هو اثبات الهيولى وبناه اي مبنى ما ذكره ابن
سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه وهو ممنوع
لجواز ان يكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في النوع واستبعاد
تركب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث
وان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى تقدير تماثلها قد يكون تشخص
اجزائها مانعا من ذلك القبول او تشخص الآخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال
بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع
من القبول لا يكون لازما الا انحصر النوع في الشخص اذا لم يكن لازما امكن الانفصال نظرا الى
الطبيعة المشتركة فذلك كاف في اثبات المط ومما يعترض على برهان الهيولى ويقال الاتصال
هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعليكم بيان كون الاتصال
جزءا من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له فاما من ورآه المنع اي منع كونه
جزءا منه وهذا الذي يقال فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له وللانفصال ايضا ويصير
النزاع حينئذ في كون الجسم ذلك القابل وحده او مع هذا الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة
الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات الذي يثبت بنفي الجزء اتصاله في نفسه اول ما يدرك من جوهر
الجسم اي حقيقته بل هو الجسم في بادي الرأي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى
الاثبات بالدليل هو المادة المتصف بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين

احدهما قابل والآخر مقبول فيصير النزاع في ان الجسم ماذا نزاعاً لفظياً لا فائدة فيه وانت تعلم ان
هذا انما يصح اذا سلم ذلك القايل ان هناك جوهراً وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه نقول
ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال
الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما ينحل
اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان
يكون التفريق اعداماً للجسم بالكلية وايجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي
تحقيقه وههنا سؤال يستصعب بعض وذلك السؤال هو ان الاتصال اذا كان جزء الجسم
كما زعمتم فبزواله الذي هو الانفصال ينعدم هوية الجسم لانتفاء الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا
له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا فلابد ان يبقى مع زواله
واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزءاً للجسم والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذي
هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءاً له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين
وظن المستصعب ان ذلك السؤال مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال
اي لفظه يقال للصورة الجوهرية التي بها الجسم قبول الامتدادات الثلث وهو امر لا يزول
عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء الجسم مع زوال هذه الصورة عنه ويقال ايضا
لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزء الجسم لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارضاً له فلا يلزم
من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو
منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا يبقى معه الصورة
الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز
ان يقال لها ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها
فلا يثبت الهيولى فما ذكره ليس جواباً للسؤال وجوابه الحق ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه
ان شخصاً من الجسم باقياً على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالا
آخر تارة اخرى فانه غير معقول كما ترى وكيف يكون الواحد بالشخص واحداً تارة واثنين
اخرى بل مرادنا ان ثمة امراً يستحفظ الماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في
الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد عليه الهويات
الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل
بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم
بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه واحداً متصلاً في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد زالت
هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار شخصين واحداً اشخاصاً متعددة اي

زال

اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانياً وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة
في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير وثم امر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال واحد
وتارة لاتصالات متعددة والدليل على ان ثمة امراً باقياً هو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التي
في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة
ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال الجزء وبقاء جزء آخر بل بانتفاء الاجزاء بالمرة
لما كان الامر كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني
ليس باقياً فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحداً ولا كثيراً
كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور وكلما ظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائماً بذاته لكان التفريق
اعداما له بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في المسلك الآخر
فقال تنبيه وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث
جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون
كذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يتصف بقوة وفعل لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود بجواز
ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهيولى
موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا وربما استعانوا في اثبات
الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله
للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه
ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقداراً
مخصوصاً فجاز ان تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر والكون والفساد
اي وربما استعانوا بهما ايضا اذ لابد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده
ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصورة النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعاً ولبساً
هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين بها مبني على وجود الهيولى
فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما ان يكون لها حصول
في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال فجسم اي
فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لابد ان يكون جوهراً ممتداً في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا
فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل
والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال
بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى حينئذ صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز
لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم والا اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعاً
فلا تختص الجسمية بها اختصاصاً ناعتاً لها لانه اي لان ما لا تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق
ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا

انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله
في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز
الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها
بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم
منها لو كان الجسم مركبا من جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج في ثبوت شيء منهما الى
برهان واللازم باطل فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان و
الجواب منع تعقل حقيقته يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو
ممنوع المقصد الثامن في تفريعات لهم على وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم
وانما احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال
كما عرفت لا يثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض
الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات على رايهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر للجميع
اي لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية كان ذلك لاجل
ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك
من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة
الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية
الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول
ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان
طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياجه اي احتياج الاتصال
الذي هو الصورة الجسمية الى المادة في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه
بنفسه في شيء من الاجسام والا اي وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا
كان ذلك الاتصال الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل والغني عن المحل لا يحل فيه اصلا
وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا يختلف لوازمها ومقتضياتها فتكون بالنصب
على انه جواب النفي قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا تكون جوهرا مرة وعرضا اخرى
اي كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه
ان لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي
اي لا نم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل لكم الى اثباته فان ما ذكر
من اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية
مطلقا امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان تتنوع بفصول مقومة لها وبعد
تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي
حقيقة واحدة نوعية فقد يجوز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور في

في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى محل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له
عن علة فلا يلزم ان يكون الغني بذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة
بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل او لا واذا لم يكن
محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغني
في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال مثلا
الحيوانية طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضي في الانسان
ما لا يقتضيه في الفرس فقد عرفت جوابه حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل
في الوجود الا بعد تحصله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة
الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء
واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها
ثانيها اي ثاني تفريعاتهم ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اي لا توجد خالية عن
الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة اما
اليها اشارة فتكون الهيولى حينئذ جسما او امرا حالا في جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك
لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت
جسما اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا
وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهريا لانهما في حكم
الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فتكون الهيولى حينئذ امرا حالا في الجسم لا محلا للصورة
هذا خلف والا اي وان لم تكن اليها اشارة بان لا تكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك انها
قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما
ان تحصل معها في جميع الاحياز والمظاهر او لا تحصل في شيء منها او تحصل في بعضها دون
بعض والاقسام الثلثة باطلة فالاولان باطلان ضرورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة
فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر
والاخير باطل لعدم المخصص بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى
جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فان
قيل لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي تخصصها بحيز معين
وايضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن ساير العناصر الكلية واختصاصه بحيزه
المعين بلا مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل
واحد من اجزائه حاصل في حيز معين قلنا الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها
الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيزه المعين من اجزاء حيز الكل فان
الهيولى المجسمة مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها او لا

تحصل فى شئ منها والكل باطل وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى اوحالة من الاحوال
تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلى فلا حاجة
فى التخصيص الى غير الصورة المنوعة فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر
بامكنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة فى الخارج فلا تقتضى مكانا وايضا
جاز ان تعرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه
المعين الذى هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك
الجزء بذلك الحيز او مخصصة له بحيز آخر انتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة الى ذلك الجزء والحاصل
ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة
سابقة اما فى ذلك الحيز او فى حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى
حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له
كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار وانه لا
مخصص بالحيز المعين الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت
فى الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره
الوجه الثانى انه يلزم له اى للمجرد الذى هو الهيولى فعل وقبول يعنى ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشئ
الاحدى الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان يكون المادة المجردة مجتمعة
مع الصورة هذا خلف الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد
انقسامه الى جزئين مثلا وحينئذ نقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدة
بان لا يزيد مادة الكل على مادة الجزء فالشئ مع غيره كهو لا معه وذلك محال والا اى وان لم
تكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتى الجزئين اعنى مادة الكل زائدا على مادة الجزء فثمة
مقدار باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر الممتد
فى الجهات هو الجسمية كما مر فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما اى فى هذين الوجهين
من الفساد اما فى الثانى فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما فى الثالث
فلان الهيولى فى نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف
حال اقترانها بالصورة الجسمية فلا نكررهما ثالثها اى ثالث المقاصد ان الصورة الجسمية
ايضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها
او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان ذلك المشار اليه متناهيا فى جميع الجهات لتناهى
الابعاد وكان ايضا متشكلا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة
او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة
المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فلكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص

لاشتراك

٢٢٧

لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له فيتساوى حينئذ الكل والجزء فى الشكل و
المقدار المخصوصين وهو محال او لا لنفس الجسمية بل لسبب آخر فتكون الصورة المجردة قابلة
لغيره اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له وما هو اى ليس قبول شكل آخر الا بالفصل
والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه بما مر من ان القابل
لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان كانت الصورة المجردة غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهرى الممتد فى الجهات
الملزوم للامتداد العرضى ذهنا وخارجا ويمتنع ان يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة
وايضا فتكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امرا عقليا محضا لا تعلق
له بالحيز اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة ولو تبعا كساير المجردات واعلم ان هذا الا
يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها
او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد
مما جعل فى الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهى لا محالة
فى جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهى غير الصورة التى نشير اليها حال كونها مادية
لا يقال هذا الذى ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا
على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى الجزء والكل فى ذلك الشكل على ذلك المقدار
ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته التى هى صورته النوعية وجزؤه ككله فى تلك الصورة
المنوعة ولا يلزم تساويهما فى المقدار والشكل المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك
الخارجة والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى فى المقدار وان كانت مساوية
لها فى الشكل الكرى لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره
ككله بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثمة مانع يمنع من التساوى فى الشكل والمقدار جميعا
وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية فى المادة
الفلكية فاقتضى لها صورتها النوعية الحالة معها فى تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع
ان يكون للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام فى ساير الاجسام
البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة فى الفلك
وغيره من البسايط فانها قد تفرض مضلعة لا مستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض
بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها
اياه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة
من المساواة فى الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء فى الوجود عن الكل فى المانعية واما
فى الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن
هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا تتصور حينئذ اختلاف فى امور

الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلاً عن اختلافهما بالشكل فقد اندفع
عن الدليل النقض المذكور ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال
كما في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشكل
العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها
بقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اى قبول تبدل الاشكال
يقتضي لا محالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء
وتقتضي القسمة الوهمية كما مر الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى
ذلك في دفع المنع لاستقل بالدلالة على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت
قابلة للقسمة الوهمية المقتضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل
وقد ابطلناه وعلى هذا فكانت هذه المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضايعة لا حاجة اليها
ويمكن الجواب عن هذا الذي قلناه بانه لا ينفي حقية الكلام وصحة الدليل بمقدماته بل هو
من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية لو خلت عن
الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحل فيه اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز
خلوها عنه وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان نقول على تقدير انه يجوز خلو الصورة
عن المادة نفرض الكل تفارق صورته قبل التجزية وبعدها فان كان لا تميز بين صورة
الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث
التعين انه لا تميز ولا تعدد بين الامثال اى بين افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها
فهي اى الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت
ما فيه من انه مبني على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان
فلا نكوره رابعها اى رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت
في مباحث الماهية انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الآخر
فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وحينئذ فلا بد بين جزئي الجسم
من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتم لها اي للهيولى
وجود قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة
لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت
فساده فلا نعيده وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى علة للصورة
القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه
انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا لا يجوز ان تكون الهيولى
علة للصورة لانها في حد ذاتها تقبل صورا لا نهاية لها فلا يكون علة للمعينة اى لا تكون علة لمعينة
من تلك الصور حتى تكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا

مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر ولا الصورة اى وليست الصورة
ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها وتتجه على هذه العبارة
انه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة والاولى ان يقال فلا يكون علة لوجود محلها
وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اى الصورة لا توجد الا مع التناهي والشكل المار
والهيولى متقدمة عليهما لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر كما
ان ما مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا يكون علة لها ولا يخفى
عليك ان الحكم بتأخر ما مع المتأخر انما يظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما
وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفائها اى انتفاء المادة عند عدم الصورة
المعينة يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء
المعلول عند انتفاء علته لكن الصور الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال و
الهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة
لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص و
الصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما
دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تستحفظها
بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال صورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت
المادة لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصورة كلها فهي اى تلك الصور المتواردة عليها
كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا
على حالها بتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض اللازمة
لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها عن الاعراض وعلمت ايضا
ان تناهيها وشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور
خامسها كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم
من الاجسام صورة نوعية بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك
لانها اى الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام الانفكاكي وقبول الالتيام والتشكل
التابع لهما بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما في العنصريات
اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتيام والتشكل كما
في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان
الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون وايضا هي
العناصر مشتركة فلا تكون مبداء لامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على
السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب ان
يكون ذلك الامر المختص لازما لها لا يمكن استناد ما هو لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم

لا بد ان تكون علته الفاعلية
واحدة بالشخص صح

المعينة صح

فاعله صح

مقوّمًا للجسم فهو المط اذ لا بد حينئذ من ان يكون جوهرًا فقد ثبت فى الأجسام جواهر مختصّة
هي مبادئ لآثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والا اى وان لم يكن
مقوّمًا للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه حينئذ الى امر آخر يخصّص يستند
هو اليه ويتسلسل قال الامام الرازي الذى حصل لنا بالدليل ان هذه اللوازم من
الكيفيات والأيون وغيرهما مستندة الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى
اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صورًا مقوّمة فلا بل لاقرب الظاهر عندنا انها من
قبيل الأعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان اختصاص
الأجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد
من استنادها الى صور اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيولات الافلاك متخالفة
بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان
المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة
اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى وحينئذ نقول لهم لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم اي
فلاي شئ يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا جايز ايضا فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية
في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك
بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهري مختص وربما
يستدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثم امر
هو مبداء للكيفية باق يرد الماء الى الكيفية الزايلة بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان في
الجسم امرًا هو مبداء للكيفية فلا يجديكم ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة
نوعية على انا لا نم ذلك و نقول لم قلتم انه اى عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار
على طريقة جرى العادة وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية مع ضعفه لعدم صحة
ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فتحققه ولا تنس كيلا يحتاج الى
التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا عن بيان ذاتيات
الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم نشرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المصنف جعله
من تفاريع الهيولى فقال سادسها كل جسم له حيز طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه
ضرورة انه لو خلي الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه
عن التأثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في
جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا
الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز
كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر
آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم ممنوع بل لو خلي الجسم وطبعه

لكان

لكان كالمجرد لا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلي وطبعه تكون نسبته
الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا نم امكان خلوه في نفس
الامر عن تأثير المختار وتخصيصه و نقول لو فرضت الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم
فرض ان خلق الارض وحدها كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط
واذا جعلت الارض باسرها في اي حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره
لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل كما قال
ثابت بن قرة فانه قال ليس لشئ من الامكنة حال تختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا
طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود المدرة الى مركز الارض
لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان الجزء مايل الى كله الذى يجذبه بعلة الجنسية
ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب
صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك
الشمس ثم اطلق من المكان الذى هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم
الذى هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤه
لكان يتوجه بعضها الى بعض وتقف حيث ينتهيا تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب
جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قربه
من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم
من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث
المشرقية وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا منهما لكل
جزء من الارض فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز
معين امرا من خارج كما ان المخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان
الكلام فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض
فانه لو خلي وطبعه لاتصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان وما دام موجودا
على حاله فانه لا يخلو عن قاسر وفرعان على ان لكل جسم مكانا طبيعيا الاول لا يكون لجسم واحد
حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن
ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اي وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما
فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه و ايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما
بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان
القسري في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما
فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفرعين
الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب اى مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب

فانه يقهر ماعداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذى اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج المركب المتساوي البسائط عنه اى عن ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل سكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان فى الحجم والمقدار قد يختلفان فى القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص فى المقدار اقوى فى القوة فالمعتبر من التساوى فى بسائط المركب هو التساوي فى القوة دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا فى القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مانعا للاخر فى حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان يكون النار من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الاخر اولا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب فى ذلك المكان لا سيما اذا كان فى الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثانى ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه فى حيز الغالب كامر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب فى حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب فى الوسط ايضا لتساوي الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا فى الماهية لكنهما يشتركان فى الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب فى الوسط والا ففى حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض اخر يمنع العناصر عن اقتضائها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يتعين له مكان البسيط المغلوب **الفصل الثانى** من فصلى المقصد الاول فى اقسامه اى اقسام الجسم الطبيعي الذي تبين فى الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اى من تلك الاقسام وفيه اى فى هذا الفصل مقدمة واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اى كل جزء منه مساو للكل فى الاسم والحد كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل جوهر هو متصل قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي وحده او الصوري وحده لا يساويه فى الاسم والحد بل لابد حينئذ

والله اعلم

من ان نقيد الجزء بكونه جسميا اى مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله والمراد بالجزء المذكور فى رسم البسيط هو الجزء المقداري والا ورد الهيولى والصورة فانهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما اولا الثانى من رسمى الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما اى من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات فى رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو للكل فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله فى اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هى العناصر ولا يشاركها فى اسمائها وحدودها الثانى ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها فى الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثانى والثالث عموم من وجه وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه فى اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر فى اسمه شكل معين وعلى الثانى ايضا اما ان لا يعتبر فى الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الاخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اى الذى ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمى البسيط بحسب الحقيقة او الحس فى الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم ونظائرهما وفى الفلك يظهر لك الفرق من الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له فى الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا ففى رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع ما لا يتركب حقيقته فى نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال ولكل جسم

وعلى الرسم الثانى هو ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكوره وان اعتبر المركب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء

بسيطا كان او مركبا شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد عليك من استحالة لا تناهي الابعاد
فلو خلي الجسم اي جسم كان وطبعه بان نفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من
التأثيرات الخارجية لحيط به حد اي طرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر من واحد فيكون
مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك
باعث غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف
اجزائها في طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها وقال
الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لانه اي للجسم البسيط بالمعنى المراد في
هذا المقام قوة اي طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط
الا فعلا واحدا اي غير مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا او نقطة وهي امور متخالفة الحقايق
فيلزم التحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان وشكك فيما ذكر من ان الشكل الطبيعي
للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول الارض بسيط على رأيهم وليست كرة لما عليها
وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد وقولهم في دفع هذا السؤال ان ما ذكر من
تضاريس الارض وخشوناتها الواقعة على ظاهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي اي تلك
الخشونات على الارض كجاورسة على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف
فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها
ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة
سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا يخرجها تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة
اليها عن كونها كرية بجملتها لا يغني اي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال اذ الكرة الحقيقية
لا تقبل الاشد والاضعف حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات
القادحة في كمال الكرية فاذن حقيقة الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال
شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار
والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال
فلا جرم بقي شكل الارض عن ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها
عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري
كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري
المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع
من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء
الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية

صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي
ولا استحالة في ذلك الوجه الثاني الافلاك المكوكبة فيها نقر اي حفر تركز الكواكب
فيها مختلفة بالقدر لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر
والموضع اي مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب
منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم
عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان
الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كونه كرة لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت
عنها كرة اخرى تختص بما هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك
الاول نقرة او متمم متصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة
لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في
الفلك لانا نقول لا نسلم الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط
مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل
لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو
محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه
اذا جاز ان تتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسايط
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية
في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون
في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم
قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك
كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض
في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا الوجه الثالث
الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها
من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها
الا ترى انها لم تعد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم
بان فعلها اي فعل تلك القوة البسيطة في مركب هو المادة التي يتخلق منها الحيوان او
النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا في مادة
بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة و
الثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين افعالا مختلفة في الثخن فيجوز
ايضا ان يختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومأنا
اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف اصلا و

اختلاف الثخن والتقعر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا
فرع على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فالاناء كلما كان اقرب الى المركز اي
مركز العالم الذي هو وسط الكل كما اذا كان في مغربية مثلا كان اكثر احتمالا للماء مما
اذا كان ابعد عنه كرأس جبل وذلك لان ظاهر سطحه اي سطح الماء اذا خلي وطبعه في
اي موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط سيال
تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرة وانما
ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار رأس الاناء شيئا واحدا مربوط فيه
دائرتان مركزهما واحد واحدهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من
الدائرة الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما
يشهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالي
يملأه الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر
من الماء اعني بما يملأ ما بين قطعتين من سطحين كريتين مرتسمان على رأس الاناء ومن
توهم حركتي القوسين عليه يمنة ويسرة والى ما لخصناه اشار بقوله كلما كانت الدائرة
اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو امتداد رأس الاناء ثم الجسم
البسيط اي الذي لا يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبايع كما بيناه كما علم ينقسم الى
فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب فهو قسمان والعنصري العناصر الاربع
وهذا قسم واحد والمركب الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له فهذه اقسام خمسة ثلثة للبسيط
واثنان للمركب القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد ستة الاول ان الحكماء زعموا
ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اى هي
مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير
وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية
فهي فلك الافلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى ايضا عندهم بالفلك
الاطلس لانه غير مكوكب على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك
الثوابت وهو الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك
الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو سماء الدنيا لانه اقرب الينا من ساير الافلاك
قالوا دل على وجودها الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطوء او فيهما معا فانه لا بد لها
اي لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد
لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فانهم وجدوا الاسفل يحجب ما فوقه اي
يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اي الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا
القمر يحجب ساير السيارة ومن الثوابت على طريقة فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطاردا

اقسام الافلاك والعناصر ... ينقسم ...

يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت
واما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها لشيء من الكواكب لانها
تستتر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها و
فوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل
الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا
من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما
على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلا
منظر او لا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال هي كشمسة القلادة
متوسطة بين السبعة السيارة اعني بين العلوية وبين السفليين والقمر وقد تأكد
هذا الراي بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقتفي هذه الصناعة
انه راي الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راها
وعطاردا كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك
عطارد فوق فلك الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة
في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء
فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فجاز
ان تكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطاردا فهذه التسعة التي ذكرناها هي الافلا
الكلية ثم ان كل واحد من تلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارة
عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعدها عليك عدا ان شاء الله تعالى ومبناه
اي مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز
ان يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وان
سلم ذلك اي امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اي اجسام
شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات
اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات باسرها مغروزة في كرة واحدة
على اوضاع مختلفة وليس ذلك اي اثبات النطاقات والحركة عليها ابعد من اثبات
الخارج المركز ومتممه المختلفي الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا لم لا يجوز
ان يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد وتكون هي اي حركة الكل الحركة
اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيغني هذا الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك
بان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق
بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة
الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض

قال خواجه نصير ... مولانا قطب الشيرازي

الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فتكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه
و لنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحد منها على فلك فتضاعف
عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة وقولهم بقاء نسبها اى نسب بعض الثوابت
الى بعض فى القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة فى كرة واحدة لا يصلح للتعويل
لجواز اتفاقها اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التى عليها الثوابت فى الحركة سرعة وبطوءا
وجهة فلا تتغير بتلك الحركات نسبها واوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اى بعض
الثوابت على افلاك تحت افلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية الكسف
اى كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففى ما يقع من الثوابت
فى مداراتها اى محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن
رؤيتها فنعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الجزم فى غيرها اى فى الثوابت القريبة
من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك
فى ذلك باختلاف المنظر اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان
من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا نعلم ان لها اختلاف منظر اولا المقصد
الثانى فى المحدد اى فى اثبات جسم يحدد الجهات وتعيين وضعها فى بيان احكامه قالوا اى
الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه اى بالقرب منه
والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك
كنا فى جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة فهى
موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد
المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم يتحرك فى الكيف من البياض الموجود
الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على
وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها
موجودا لانا نقول فى الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول
فيه او القرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما يراد بالحركة
الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اى تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال
الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثانى يجب ان يكون حال الحركة معدوما
لاستحالة تحصيل الحاصل وفى الجواب عن الثانى ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما
لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود فى الخارج ولا شك فى انه اى الجهة
شئ ذو وضع اى مادى لا مجرد لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا
الحصول فيه اى حصول الجسم فى المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا فى انها اى الجهة لا تنقسم
فى ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اى وان انقسمت فى ذلك الماخذ والامتداد فالجهة احد جزئيها

ها

لا هى بتمامها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتهت اى وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت
هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو الجهة دون
ما وراءه اى لا مدخل له فى تلك الجهة والا اى وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك
الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون
هو جزءا من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة باقية فى الجهة لا اليها اجيب بان
هذا ينافى ماهية الجزء لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا فى الجهة كانت الجهة مسافة
لا جهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة فى الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة
فى امتداد الاشارة وامتداد الحركة فهى اى الجهة نهايات وحدود اى اطراف هى
اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت فى امتداد واحد
كانت خطوطا او فى امتدادين كانت سطوحا والا اى وان لم تكن نهايات واطرافا بل
كانت اجساما لكان الجهة امرا متحيزا بالاستقلال فكان منقسما فى الامتدادات كلها
لما مر من امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من امتناع
انقسامها فى ماخذ الاشارة وامتداد الحركة فلو لم يكن الجهة حدودا مختلفة الحقائق قائمة
باجسام متناهية فاما الخلاء اى فهى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم
وانه اى الخلاء بكلا معنييه محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اى او
هى فى الملاء الذى لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهى فلا يكون
هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اى جزئى الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع
والاخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات
موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض اخر منها
وقد علمت فى مباحث الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال
المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ماعدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان
اصلا واحدهما فى غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من جسم يحددهما ويعين وضعهما ويكون
ذلك الجسم المحدد كرويا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل
لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض فى داخله ما هو ابعد منها لان
غير الكرى من الاجسام لا يتحدد الا القرب منه واما البعد منه فغير محدود لا به وهو ظاهر
ولا بغيره من الاجسام الاخر اذ يمكن فرض بحيث يكون البعد عنه اكثر فلا ينضبط بهما جهتان
احدهما فى غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكرى واحدا والا فاما ان يحيط
بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التى ينتهى الاشارات الحسية بسطحه لا على
ويكون هو وحده كافيا لتحدد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حينئذ حشوا
لا مدخل له فى تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة

وايضا

للحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منهما خارجا واقعا في جهة من الآخر فيكون الجهة متحددة قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لا متحددة بهما والمفروض خلافه و ايضا فلا يتحدد بشيء منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها يتحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل اي بجميع الاجسام ليكون سطحها الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه وينتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب ثم له اي للمحدد احكام منها انه بسيط لا مركب من بسايط متعددة والا جاز الانحلال والتالي باطل فالملزوم مثله اما اللزومية فلان المحدد اذا كان مركبا من بسايط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما اي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانحلال جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي اعني الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اي المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة به هذا خلف ومنها ومن احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك سائر الافلاك شفاف غير ملونة وذلك لانها لا يحجب الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلئن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا الذي ذكروه لا يتمشى في المحدد اذ ليس لورائه حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي الا ان يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون الزرقة امر يحس به في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون متخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد تكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد تكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام ومالدليل القائم على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلي اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين ومنها انه اي المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط او نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين ومما يقتضيان حركة محلهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل والخفة

في الجهة

في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبل اي قبله لا به وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدليل الارصاد ففيها مبدأ الميل مستدير بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما اي تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد فيحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمي الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدائه كما مر ومنها انه اي المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت بحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة غير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت هي اي الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا كان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولاستحال اي التالي باطل لما ذكر ولاستحال ان يسخن الشمس وجرمها حال طلوعها دون السماوات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السماوات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له وهو اي الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة يصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله والقياس عليها اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك

اذا انعكست اشعتها من امور ثقيلة جدًّا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا
المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينًا واعتراضا خامسًا
اعني قوله وما ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم واحاطتها العناصر فلو صح
الدليل المعتمد لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا
يتصور مقاومتها للافلاك المسخنة جدًّا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى ومنها انه
لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل بالاشكال الغريبة وتركه بل هي كيفية
مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك و
لا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء
القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم توجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت
امتناعها على المحدد وساير الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر ومنها انه
لا تقبل الكون والفساد يعني مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة
نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان يكون دائما مصورة بالصورة النوعية التي هي فيها
وذلك لان كل جسم له حيز طبيعي كما مر فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت
في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان للجسمين
حيز واحد طبيعي وانه محال لانهما اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان
معًا فيه لامتناع التداخل فيما بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معًا فلابد من خروج
ذينك الجسمين او احدهما عنه اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وهو اي الخروج عنه
بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلي الجسم وطبيعته
تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على
الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة
انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكان الكائنة
جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة
على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني
الكائنة والفاسدة قد تقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة
المستقيمة كما ذكرته اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين في
المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معًا في
ذلك المكان فيلزم التداخل او ليس شيء منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة وانه اي اجتماع
الصورتين في المادة وحصول جسمين منهما معا محال بل يعدم واحدة من الصورتين عند
ما يوجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة
قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين ومما يحقق

اي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما
في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقايق
المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم فان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز
اظهر ومنها انه لا يتحرك في الكم اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا
بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف اما محدبه فلو ازداد لكان ثم مكان
خال ينتقل محدب المحدد اليه ويملؤه ذلك الزايد وقد علمت ان ما وراءه عدم محض
فلا يتصور هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثم شيء
ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا واما مقعره فلانه مثل المحدب في الماهية للبساطة
اي بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان
حكم الشيء حكم مثله فكذا محدب المحوي المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم
المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره المساوي
لمحدبه وهكذا نسوق الكلام الى ان نستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة
المحدب اي محدب المحدد بالزيادة او النقصان ليس له لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له
في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه فلا يجب حينئذ مشاركة المقعر له
في امتناع الحركة وانه ينتقص ويزداد محدب المحوي بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا
انه اي الدليل المذكور لا يتأتى في ساير الافلاك لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا في
المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز
تركبه من بسايط مختلفة الحقايق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل
ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده
وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم واما على رأينا فالمنع على دليلهم ظاهر
لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك مكان
يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول بجواز خلق الله تعالى جسما
في مكانه على تقدير انتقاصه ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب و
اعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان ثمة افلاكا متحركة على الاستدارة
وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه اشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون
فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه المفترضة فيه
متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي فلا يكون اختصاص البعض من
تلك الاجزاء بجيزه المعين دون الآخر اي دون الحيز الآخر الذي فيه البعض الآخر اولى من
من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذي عليه البعض الآخر و
ان نسبة كل جزء الى جميع احيان الاجزاء واوضاعها على السواء وحينئذ فاما ان لا يحصل كل

جزء اى شئ من الاجزاء في حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع وانه
محال او يحصل الكل في الكل اى كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد
من الاوضاع اما معًا وانه محال لاستحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في احياز
متعددة وعلى اوضاع متقابلة واما بدلًا وذلك الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء
الى مكان جزء آخر ووضعه يقتضى كونه اى كون الفلك متحركًا بالاستدارة و يستلزم
ان يكون فيه مبداء ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز
معينين اما ان يكون واجبًا او جايزًا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية
يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضى صحة انتقال
كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك
جايزة ففيه مبداء ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبداء ميل
مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال
عليه اى على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة ولم تثبت البساطة بما
ذكرتموه لغير المحدد من الافلاك فيقصر دليلكم عن مدعاكم وان سلم ثبوت البساطة في
الكل قلنا هي لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك
الى جميع الجهات اى الجوانب دفعة واحدة وانه محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح
كما ان سكونه كذلك عندكم وايضًا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين
معينين ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة جدًا في الصغر والكبر يرسمها الاجزاء
والنقط المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة اختلافًا بالسرعة والبطوء مع استواء جميع
النقط المفروضة فيه اى في البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدايرة الصغيرة
او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذى بصيرة ولا يمكن اسناد
ذلك اى تعين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدايرة الى فاعل موجب بالذات لانه
لا تخصيص من الموجب الا لمرجح معد للقابل فينتقل الكلام اليه وايضًا نسبته الى جميع الاجزاء
سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من
غير احتياج الى داع مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار فليفعل ذلك ابتداء ولا
فانه يخفف عنهم كثيرًا من المؤنات التى يلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصًا في احكام الافلاك
فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبًا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال
على الوجه الثاني فهو ايضًا مبنى على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شئ زائد هو ان
صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبداء الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود
المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها اى ومن الخواص انه ليس فيه ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير
كما مر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة ومنها انه قابل للخرق

اى المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك الباقية معه
على سبيل التبعية في اليوم بليلته دورة تامة تقريبًا لا تحقيقًا لان دورته تتم قبل تمام اليوم
بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو الغرب
وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو الشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور و
لم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسًا نحو الشرق فاذا دار المحدد ريثما
عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام
لتحديد الجهات وحركتها السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها تشاهد اولا من حركات
الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى على
الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة
تكون حركتها اسرع فلذلك قال وقطباها اى قطبا هذه الحركة او الكرة قطبا العالم لان العالم
الجسماني هو المحدد وما في ضمنه ومنطقته اعنى اعظم دايرة تفرض في منتصف القطبين
بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار لسبب ستقف عليه في مباحث الارض
وهي اى المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون
هناك شئ منها ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء تكون ملازمة لسمت الراس مارة به وهو دورة
تامة في الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا يلازم سمت الراس في خط
الاستواء بل يميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الراس في تلك المواضع قليلًا
قليلًا الى غاية ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلًا قليلًا حتى تسامت ثم يميل الى
الجنوب كذلك اى متباعدة عن سمت الراس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها
متقاربة اليه قليلًا قليلًا حتى تسامته هكذا حالها دايمًا اذ تميل تارة اخرى الى الشمال
الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدًا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك
ان مدار الشمس مايل عن معدل النهار وليس واقعًا في سطحه والا لم تمل عن المعدل شمالًا وجنوبًا
والشمس اذا قارنت كوكبًا ما من الكواكب الثابتة خلفته الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة
من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها بها تدرك الشمس
الثوابت التى تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة اياها الى المغرب ونفرض دايرة
موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها كانها اى كان تلك الدايرة
الموازية القاطعة مدار الشمس التى تتحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت
الى ما تحتها وتسمى الدايرة المذكورة منطقة البروج وفلك البروج اطلاقًا لاسم الفلك على الدايرة و
منطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدايرة وانها اى

عظماى

اشكال

انوح

المكان الذى يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب

لدورها باوساط البروج

الدايرة الموازنة تقطع معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لانهما دايرتان
عظيمتان وكذا كل دايرتين عظيمتين تفرضان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف
لما تبين في الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين
بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت
الشمس فيهما سوى موضعين مما تحت القطبين فما يتجاوز بها الشمس من هاتين النقطتين
الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبداء الربيع في معظم المعمورة وما يتجاوز بها
الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريفي لانه مبداوه في معظم المعمورة ايضا ونفرض
على منتصفها اى منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال
والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين ويسميان اى هاتان النقطتان
المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين والتي في طرف الشمال من المعدل هي
الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع
المعمورة والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان
الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين ينقسم منطقة
البروج اربعة اقسام متساوية يكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول
الاربعة التي للسنة في معظم العمارة ثم قسموا كلا من الاقسام الاربعة بثلاثة اقسام متساوية
فيكون المجموع اى منطقة البروج منقسما الى اثنى عشر قسما وتوهموا ست دواير عظام تتقاطع
على قطبي البروج ويمر كل واحدة منها براسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ
تفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدواير فيحيط بها اى بالاقسام كلها
ست دواير كما عرفت وسموا كل قسم من الاثنى عشر برجا ثم قسموا كل برج بثلثين قسما
سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقايق وقسموا الدقايق
اى كل واحدة منها ستين قسما متساوية وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها
ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع فما زاد مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان
كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دايرتين يسمى برجا كذلك القطع من سطح
الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدواير على هيئة جزات البطيخ يسمى بروجا فعلى هذا
يكون طول كل برج فيما بين المشرق والمغرب ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة
واخذوا اسماء البروج الاثنى عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين
كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية وانها اى تلك الصور المتخيلة تزول
عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك

الواقعة

التاسع ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته
البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يودي الى الالتباس و
ابتدوا في اعتبار البروج وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال
لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشو
ونماء وبدا فيها مبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار الى ان يتم الدور بما يليه من جانب
الجنوب فصارت ثلثة منها اى من البروج بين نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي
هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن
زمان كون الشمس فيها وثلاثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان
والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لما مر وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب
الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلثة منها بين الانقلاب
الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا
الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وانما
اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب
الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دايرة
مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم
ولا بد ان تمر هذه الدايرة بغاية البعد بين المنطقتين كما تبين في الاكر فمن المعدل تمر
بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة
البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدواير
الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سايرها بمرورها بالاقطاب
وغايتي البعدين فصارت بعدا المنطقتين مائلة للدواير العظام وقطبا هذه الدائرة
الاعتدالان اذ يجب ان يقعا اى قطباها في الدايرتين اى المنطقتين فانها مقاطعة لهما
على قوائم لمرورها باقطابهما وكل دايرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة
من الاخرى فاذا قاطعت كذلك دايرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين في كل منهما
والواقع منهما اى في منطقتي المعدل وفلك البروج وهو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان
فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دايرة اخرى من العظام تمر بقطبي
معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدائرة
دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستواء
كما قال والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل

ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة
منها بينه اى بين المعدل وبين الكوكب يعنى وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح
الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب بعده اى بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم
مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا دايرة اخرى من العظام مارة بقطبي
منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب ما وسموها دائرة العرض
والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك
الجزء او الكوكب اما ان تلك القوس هى عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة
اما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا انه لا استعانة
كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مايل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها
ذوات ميول او عروض عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن
المعدل ويسمونها ايضا الميل الثانى له عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة
بالاقطاب فهى اى الدوائر المذكورة خمس دوائر عظام توهموها على الفلك لا بالنسبة
الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص هى معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب
الاربعة اما وحدة الاوليين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما تبين فى الاكر من انه يستحيل
ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر
دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين فى جهة واحدة اقل من اربعة
وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل
الصحيح شاهد ببطلانه وثنتان منها متحدتان بالنوع لا يتناهى اشخاصهما وهما دائرتا الميل
والعرض فانهما متعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط
غير متناهية لامتناع الجزء الذى لا يتجزى وكل واحدة منهما قد ينطبق ويتحد بالمارة بالاقطاب
وذلك اذا كان الكوكب الذى له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذى له ميل
اول او ميل ثان واقعا عليها اى على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة فى كل واحدة
من دائرتى الميل والعرض وتوهموا على الفلك ايضا خمس دوائر اخر بالنسبة الى
السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من الفلك وتسمى هذه
الدائرة دائرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة على الارض
فيكون الافق بملاحظة السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع فان لكل بقعة على
الارض لها افق على حدة وقطباه ما سمتا الرأس والقدم فى تلك البقعة والرابعة من هذه
الخمس تمر بقطبيها اى بقطبي الافق فتكون هى ايضا بملاحظة السفليات فالثانية منها

تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهى دائرة وسط السماء وتسمى دائرة نصف النهار
لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين
وصولها اليها تحته ويفصل هذه الدائرة بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف
الشرقى والغربى منه فان الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان
يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها تنقص ارتفاعه
الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت
الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا انحطاطه
الى ان يبلغ الافق من جهة المشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع
فوقه على خلاف توالى البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى
ويسمى النصف الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه
والنصف الغربى ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعنى نقطتي تقاطعه
مع المعدل وذلك لمرورها باقطابهما فهما ان يقطبيها الماترو والثالثة تمر بقطبي الافق
وتمر ايضا بقطبي هذه الدائرة اعنى وسط السماء المسماة بالمشهور بنصف النهار
فتكون مارة بسمتى الرأس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب وتسمى هذه الدائرة
الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه
وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين النصف
الشمالى والنصف الجنوبى من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعنى
نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من هذه الخمس تمر بقطبي الافق وبقطبي
المنطقة فتكون ابدا متقاطعة لها على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة
لا على زوايا قوائم وتسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس
الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى
عرض اقليم الرؤية وتسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفى فلك الثوابت
وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة فى وسطها والخامسة منها تمر بقطبي
الافق وبكوكب ما اى وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه وتسمى
دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب
المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه
الشرقى والثانية ارتفاعه الغربى واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما من جانب
الغرب او الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين

احدى نقطتي المشرق والمغرب يسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على
دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتي المشرق والمغرب
ومن الدليل عند غاية ارتفاع الكوكب ينطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف النهار
وكذا الحال عند غاية الانحطاط ففي كل دورة بالحركة الاولى ينطبق دائرة الارتفاع على نصف
النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون اذا لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت وينطبق
هذه الدائرة عليها اي على اول السموت ان كان الكوكب عليها وحينئذ لم يكن للكوكب
سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدى الغايتين واما اذا
فرض انه في احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس او
القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت وهذه الدوائر
الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلث منها
لا يتغير في كل بقعة بل كل واحدة منها لا يكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا
وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت واثنان منها يتغيران في بقعة واحدة
ايضا وهي دائرة الارتفاع فانها يتغير بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية فانها يتغير
بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لهما حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام
وغيرها وما يبتني عليها امور موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا حجر من جهة الشرع
في مثلها ولا يتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها
في كتابنا هذا الا انا اوردنا ما فيه لنقف على مقصد مهم في علم الهيئة واذا رايته محض تخيلات
او من بيت العنكبوت لم تهلك اي لم يفزعك سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع القعقعة
صوت السلاح ونحوه من الامور الصلبة وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني ان هذه
الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره
ولقائل ان يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد
ان نفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان نفرض فيما بينهما دائرة
عظيمة هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان نفرض
عن جنبتيها دوائر صغارا موازية لها يكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا
جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا ان الكرات
اذا احاط بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث يتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة
واحدة منها وحينئذ نفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد
بينهما فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا

مطابقا

مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب
الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي راسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات
والسرعة والبطوء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالالات وينكشف بها احكام
الافلاك والارض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة
مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا ومن فوائد جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان يعتنى
بشانها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل
حال المقصد الثالث في فلك الثوابت قد زعموا ان لها اي للثوابت مع كونها
متحركة بالحركة اليومية تبعا للفلك الافلاك حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها تتم الدورة في
ثلثين الف سنة هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد و
قيل انها تتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة بناء على ان بطلميوس وجد بالرصد انها
تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة
وستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ستة وستين
سنة وقيل يتمها في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتأخرين
وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي
بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد اذا احسن منها بحركة بطيئة بالرصد
على وجوه مختلفة كما عرفتها واعتقادهم انها تتم الدورة لدوامها على زعمهم فقدروا بالحساب
تمام الدور في هذه المدة المختلف فيها كما لخصناه وانما سميت ما عدا السبعة السيارة من الكواكب
بالثوابت اما لبطوء حركتها فلا يحس الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد بينها
مدد طويلة ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية
لكرة الثوابت واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة
ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما سياتيك بعد من اختلاف حركات السيارات
في الرؤية سرعة وابطاء واستقامة ورجوعا اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند
اليه الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له اي للموافق
المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره
وهو الذي يقابله والفلك الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع اي
يميل مركزه الى جانب منها اي من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلك آخر ويسمى
ذلك الفلك الاخر المائل هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز يسمى بالمائل
وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة المراكز يسمى بالممثلات



واما عطارد فله خارجان احدهما تحت المثل والاخر تحت الخارج الاول كما ستعرفه وينقسم ذلك
الفلك الاخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى قسمين احدهما حاو للخارج والاخر محوي له ويسميان
بالمتممين اذا بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه وهما ليسا متساوي
الثخن بل هما اخذان من غلظ هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الى
دقة اي ينقص شيئا فشيئا ويدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز من احدهما وهو
المتمم الحاوي لمحدبه اي محدب الخارج ومن الاخر وهو المتمم المحوي لمقعره اي مقعر الخارج
متبادلين حال من المستتر في اخذان اي هما ماخذان في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي الى ما ذكر
حال كونهما متبادلين في الغلظ والرقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقة من الاخر
بحيث يكون المحوي الداخل في الخارج والحاوي الخارج عنه معا في جميع الاجزاء سواء لان رقة
احدهما تنجبر بغلظ الاخر ويكون في الوسط منهما اي من المتممين حجمهما سواء اي يكون حجم وسط
كل منهما مساويا لحجم وسط الاخر كما ان غلظ كل منهما ورقته يساوي غلظ الاخر ورقته
ويكون مقعر الداخل اي المحوي موازيا لمحدب الخارج اي الحاوي ويكون مركزهما اي مركز المقعر
والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك هو موافق
المركز واما اذا كان في ثخن خارج آخر كاحد خارجي عطارد فان مركز السطحين المتوازيين
يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الاخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى
الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف
ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخييل الصحيح ممن له ادنى مسكة
والتدوير عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث
يماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى وحينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك ولا يتصور
له اي للتدوير مقعر اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة وتتحرك مركزه بحركة
الفلك الذي هو في ثخنه دائرا حول مركز العالم ويرتسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك
الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل موافقا في المركز لمركز
العالم كانت تلك الدائرة كذلك وان كان الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز
الفائدة الثانية الفلك الموافق المركز تقطع هو بل المتحرك بحركته عند مركز الارض الذي
هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك
وتحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة اي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على
نهج واحد تقتضي ذلك ولا يختلف المتحرك على الموافق منه اي مركز الارض قربا وبعدا بل
يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك عليها فلا يحس فيما في المتحرك على الموافق

بسرعة وبطوء لان مركز الارض اذا فرض هناك لاحساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس
الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا
يختلف منه اي من مركز نفسه قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة
لما عرفت في الموافق لكنها اي حركة الخارج تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه
اي نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب هناك عند نقطة في وسط
اي وسط هذا النصف بها اي بتلك النقطة يماس اي هذا النصف او الخارج مقعر المايل
اراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كالممثل ويسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الاخر
من الخارج ابعد منه اي من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة
في وسطه بها يماس محدب المايل وتسمى هذه النقطة الاوج فيرتسم الخارج والمتحرك بحركته
في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب
الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك ابطاء ويرتسم في ذلك المقدار من
الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع
لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة
اسرع واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالي
من حامله اي موافقة لحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك
مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك
المتحرك مجموع حركته اي حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف
الاخر الى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على
حركته فيرى ابطاء بل ربما ساواه اي ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب الحس
فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير
خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اي على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك
راجعا عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير يتدرج المتحرك
عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الى بطوء في النصف الاخر وذلك على التدريج
الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اي بين السرعة
والبطوء حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم
ايضا بعد الرجوع يحصل فيه وقوفين احدهما منتهى الاستقامة ومبدا الرجوع والاخر
بالعكس وايضا فاحد نصفي التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اي من النصف
الابعد ابطا لا اسرع كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء دون الاسراع

ومنتصفه اى منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم و
يسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر منه اقرب الينا فتكون القوس المقطوعة
منه اسرع لا ابطأ ومنتصفه اى منتصف النصف الآخر هو البعد الاقرب بالقياس
الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل
واحد من اصلى الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما
ينضبط باصل التدوير **المقصد الرابع في فلك الشمس** قدمه على سائر السيارة
لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالى وما يتركب منها مع ان اختلافها
اقل من اختلافات غيرها فتكون اقرب الى التعليم وهى اما على فلك شامل للارض
مركزه خارج عن مركز العالم او على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز والا اى وان لم تكن
الشمس على احد الفلكين المذكورين لم يختلف بعدا وقربا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه
من وجه الارض فلا تختلف سرعة وبطؤا كما علمت والتالى باطل بالرصد اذ قد وجدنا
به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعى ثم الخريفى وهو نصف من فلك
البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفى ثم الربيعى وهو النصف الباقى
منه اقل من نصف السنة فلا محالة يكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف الثانى
وكيف كان الحال فله اى للكوكب الذى هو الشمس فلكان اما خارج مركز ومائل اراد به
الممثل الذى يكون الخارج في ثخنه واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان وهذا انما يصح
على اصل التدوير اذ لا بد هناك من حركتى التدوير والحامل على وجه يحصل به الابطاء والاسراع
المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك
قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد لتحريك
اوجها من حركة اخرى هى حركة ممثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلا
في مجرد السرعة والبطؤ ولا حاجة لها الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في
اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه وللشمس اختلاف واحد
هو سرعته في نصف من فلكه بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطؤه في نصف آخر بعينه
لا يتغير ذلك بل هى ابدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل
الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة
وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل
التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله فلنفرض التدوير بحيث يتم دورة مع دورة حامله
وبحيث يكون قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد مع ذلك

ان نفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفى جهتها بحيث يتمان الدورتين معا و
ان نفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة
حركة الحامل وفى القطعة القريبة الى جهتها ليكون الدائرة التى يرسمها مجموع الحركتين
بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما بعينها كالتى يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف
المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الا ان بطليموس اختار الخارج
لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدارا خارج
المركز **المقصد الخامس في افلاك القمر** لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة وربما
عقبها به وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج وتبطئ
في نصف آخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطؤ في جميع الاجزاء من فلك البروج
لا يختص اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون آخر فعلم بذلك انه اى القمر على
تدوير يتم دوره قبل دور حامله فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع
من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا
عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دور حامله عادت تلك الحالة المخصوصة الى
جزء آخر من فلك البروج وينتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا لكن هذا
التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطؤ باجزاء معينة من البروج
الا انه يقتضى ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج
وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان
قليل فالصحيح ان يقال يتم دوره بعد دور حامله ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطؤ الى
بطؤ لم يكن مثله بل اسرع او ابطأ يعنى ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله
حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج
المركز اذ حينئذ يكون القسى المفروضة في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر
والكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت في الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها ثم وجد غاية
سرعته في تربيعى الشمس فهو اى القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيعيها في حضيض
الخارج المقتضى لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالى
كان اوجه في تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان في تربيعها الثانى على التوالى كان الاوج
في تربيعها الثانى الى خلافه فله فلك آخر سوى التدوير وحامله يحرك ذلك الفلك وتحرك
اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذى يكون الخارج المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع
القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم تتقابلان في التربيع الثانى كما كانا متقابلين في التربيع

الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة
يكون الشمس متوسطا بينهما اي بين القمر والاوج تتباعدان عنها اي عن الشمس بعد الاجتماع
الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى تتلاقيا في المقابلة ثم تتقاربا
منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير التي يتحرك
عليها مركز القمر في سطح منطقة الحامل التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المايل
وليس منطقة المايل في سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى
الجنوب كما ان الشمس كذلك دائما فيكون القمر ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض على خط
التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف
بل تقاطعه اي تقاطع منطقة المايل فلك البروج وتقطعه بنصفين على نقطتين تسميان
العقدتين والجوزهرين احديهما هي التي اذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة
البروج وتسمى هذه النقطة الرأس والنقطة الاخرى منهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها
القمر حصل في الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من
نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه ثم اذا رصدنا كسوفا
في احدى العقدتين كالرأس مثلا ثم كسوفا آخر فيه بعد زمان طويل رأينا الثاني من الكسوفين
متاخرا من الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة
الى خلاف التوالي ولظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى
الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له حينئذ عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة
في الشمال يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين
وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يحصل
القمر في الذنب فيكون حينئذ عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه
فيتزايد ابدا اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ثم
يتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين اي الشمال والجنوب سواء ثابت لا تزيد ولا تنقص
ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين و
التناقص فيه بعد مجاوزة المنتصف بنسبة واحدة فهي العروض المتزايدة او المتناقصة
متساوية في الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوي
العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس
من منتصف النصف الشمالي تساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف
الآخر فقد تلخص مما ذكرنا ان له اي للقمر اربعة افلاك تدوير هو مركوز في حامل خارج المركز

هو

هو في ضمن مايل اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق المركز مسمى بالمايل لميلان منطقته
عن منطقة البروج محيط به اي بذلك المايل فلك آخر موافق مركزه ايضا لمركز العالم و
له اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصفه هو سفلى والى خلافه في نصفه
هو الاعلى وللحامل حركة الى التوالي وللآخرين اي المايل والجوزهر حركتان الى خلاف
التوالي وله وللقمر في الطول وهو ما بين المغرب والمشرق اختلافات ثلثة فاحدها هو
الاختلاف الذي يكون بسبب التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه
كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا
على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه واذا تحرك القمر
بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق
احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف
الناشي من التدوير فيحتاج تارة الى ان ينقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز التدوير
وتارة الى ان يزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف
هو نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا
كان في الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمراكز العالم والخارج و
التدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي
مبدأ حركة الحامل والطرف الاخر منه حضيض المقابل لها فهما حاذتاه في سمتي الحالتين
مركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك
القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه
ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين
لشيء من مركزي العالم والخارج بل هما محاذتان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه وتسميان ذروة
وسطى وحضيضا اوسط وتخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض
واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع
بين الذروتين علم انيته ولم يعلم لميته وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر
التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده بسبب حامله الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان
الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حينئذ
في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من
ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت
بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك

جعل اختلافاتنا تابعًا للاول وللقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب واحدًا كما خلاف

يبين بنبيه لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلًا اذا تحركت على محيط

دايرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلثة الاول

ان يكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدايرة الثاني ان يكون قطر منها محاذيا بعينه

لذلك المركز كان خطًا خارجًا من مركز الدايرة وانطبق على قطر من الكرة واذا دار حول المركز

الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدايرة وحينئذ نقول هذه الاصول التي قررها

في افلاك القمر وحركاته يلزمها ان يكون القمر بل تشابه حركته اى حركة تدويره حول مركز

الخارج وان يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له اى لمركز الخارج ايضا

وان يكون تساوى قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من النقط

ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته اى حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة

اى محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من ذلك الخط

المار بالمراكز والاوج والحضيض غير مركزيهما اى مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة

من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب ان يقال من

جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوى

بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه

الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول

التي ذكرها في القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا

متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلال بوجود اللازم الذي هو تلك

الاحوال على وجود الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يتم هذا الاستدلال

اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة ههنا اذ يجوز ان يكون ثمة وضع

آخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع كلا من الحركات المقتضية للاحوال المعلومة

كما ان الوضع الذي بينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس

انتفاؤه اى انتفاء الوضع كلا ضروريا ولا مبرهنا المقصد السادس في افلاك

الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة في الحركة الى توالي البروج فيأخذ في بطوء

يتزايد ذلك البطوء الى ان تقف هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج اياما ثم تأخذ في الرجوع

الى خلاف التوالي متدرجا اى كل واحد منها في السرعة في رجوعها الى حد ما ثم تأخذ في

البطوء في رجوعها الى ان تقف ثانيا ثم يستقيم اى يتحرك الى التوالي متدرجا في السرعة

في استقامتها الى غاية ويعرض ذلك الذي ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء من تلك

البروج

البروج اى ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطؤها مخصوصا بجزء

معين من اجزائه بل يوجد في كل منها فيعلم بذلك من احوالها انها في تدوير يزيد حركته في

نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في القاعدة الثانية ثم انها اى الكواكب الخمسة تكون غربية

من الثوابت فتلحقها مقارنة اياها ثم تفارقها مختلفة لها الى المغرب فيعلم بذلك ان حامل

تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد تقارنان الشمس مستقيمين

ثم تفترقان عن الشمس حتى تصيرا شرقيين عنها فيطلعان بعدها ويغربان كذلك متباعدين

في هذا التفرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية

بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالي متقاربين منها

حتى تقارنانها راجعين مقارنة ثانية ثم يغربان اى يصيران غربيين عنها فيغربان

حينئذ قبلها لا بعدها كما ذكره وكذا يطلعان قبلها متباعدين في التغريب عنها الى حد ما ثم يرجعان

عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى تقارنانها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فيعلم بذلك ان مركز

تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما عنها شرقا او غربا انما هو بحركة تدويرهما فقط والبواقي

من المتحيرة وهي العلوية ليست كذلك فان رجوعها بل اواسطه انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في

الحضيض حينئذ كما ان اواسط استقامتها انما يكون في مقارنة الشمس ايضا وهي حينئذ في الذروة

والكواكب الخمسة تختلف بعدها الصباحي والمسائي كانه اراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ

يلغو قوله عن الشمس الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف

قطرهما والمسطور في كتب الفن ان القسي التدويرية ابطائية كانت او اسراعية رجوعية

او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها

اقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة فيكون قسيه

ونصف قطره حينئذ اعظم في الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز

ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون حاملا في تحته فقال والبعد المذكور اى البعد

الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد في

آخر الجوزاء واول الجدي اعظم مما له في سواهما اى نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه في

سائر اجزاء البروج فهو اى تدويره حينئذ اقرب الى الارض فهو في هذين الموضعين

في الحضيض من حامله فقد وصل في ذروة واحدة الى حضيض حامله مرتين والاوج لا محالة

مقابله فهو اى الاوج اذا متحرك الى المغرب اى الى خلاف التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك

لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة الا مرة واحدة ووقت بلوغه اليه ولو

تحرك الاوج الى المشرق اى الى التوالي كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج في نصف الدورة

ملثه بروج وفي نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى
آخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذى هو مجتمع معه فى اول الحمل متحركا
الى التوالى ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل آخر القوس
فقد تحرك حينئذ المركز ثلث بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان فى الحمل ثانيا فيتحرك
المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما
فلا يكون حركة شئ منهما متشابهة بل احديهما اسرع من الاخرى تارة وابطاء تارة وهو
باطل فتعين ان الاوج تحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل المركز الى تربيع الحمل على التوالى
وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالى وهو اول الجدى فيكون
المركز حينئذ فى الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثانى وهو اول الجدى وصل الاوج
ايضا الى تربيعه الثانى وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا فى الحضيض ولا اشكل انهما تلاقيان
فيما بين التربيعين وقوله فتقابلا سهو من القلم والصواب فتقاربا اى تقارن الاوج
مركز التدوير فى الميزان وفى الحمل وقوله بمركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل
او مركز الحامل لمحرك يحركه الى خلاف التوالى ويسمى ذلك المحرك المدير لادارته مركز الحامل
حول مركزه ثم هذا البعد الصباحى والمسائى فى الميزان اعظم منه والصواب اصغر منه فى
الحمل فهو اى تدوير عطارد فى الحمل اقرب الى الارض منه فى الميزان فعلم ان المدير خارج
مركز وان اوجه فى الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون و
اما فى الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره فى ذلك
الصغر ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهى اى الشمس فى الاعتدالين ويعلم هذا الاختلاف
اذا رصد نا كسوفين وهى فيهما يظهر ذلك فى الدهور الطويلة فهى اى الثوابت متحركة حركة بطيئة
جدا كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد توافقها اى توافق الثوابت
فى تلك الحركة قدرا وجهة فهو اى ذلك التوافق اما لاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلا
واما لتوافقها اى توافق الحركات المتعددة فى الحركة بان توافق الحركة الصادرة من بعضها
الحركة الصادرة من بعض آخر جهة وكما كما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هى الممثلات
ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض مركز تدوير زهرة شمالى ابدا وعرض
مركز تدوير عطارد جنوبى ابدا واما عرض مركز جرمهما فقد يكون فى الزهرة جنوبيا وفى عطارد
شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان النصفين من مدارى مركزى تدويريهما يتبادلان
فى جهتى الشمال والجنوب فاذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها على الراس كان مدارها
منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الراس وتحصل الكوكب بل مركز تدويره فى النصف

الذى

الذى يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها وتباعد المدار
عنها شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية العرض وهى منتصف ما بين العقدتين
ثم تقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها وهى اى الزهرة بل مركز تدويرها فى الذنب
ثم يصير فى النصف الآخر الذى كان جنوبيا وقد صار هو الآن شماليا وصار النصف الآخر
الذى قد تحرك عليه فى الشمال جنوبيا وتباعد المدار عنها فى الجانبين الى غاية ما هى منتصف
هذا النصف ثم تقارب اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه فى الجهة وهكذا دائما فيكون
مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما فى الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك
فيكون عند الانطباق فى الذنب ويتجاوزه الى النصف الجنوبى متباعدا ثم ينطبق وهو
يتجاوزه الى النصف الآخر الذى كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز تدويره دائما اما
على المنطقة واما فى الجنوب عنها ثم لها اى للزهرة وعطارد عرضان آخران متغايران لعرضيهما
بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذى صورناه فان القطر من تدويريهما المار بالذروة
والحضيض ينطبق تارة على المنطقة كانه اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك
القطر انما هو عليه فى منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج فى العقدتين اذ هو
هناك فى غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض
جنوبى ولجرم عطارد عرض شمالى كما اشرنا اليه ولذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين من
تدويريهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضى عرضا وكيفيتهما مسطورة فى
كتبهم ولقد احسن فى ترك الحوالة ولو عممها فى اكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن
واحسن لان التعرض لها على الوجه الذى اوردوه اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتدليلها
بمباحث اخرى توجب زيادة فى الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما فى ذكر
الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان يكون
دورية متشابهة تحيروا فى بعض الاختلافات المعلومة بالمشاهدة او الرصد فى بعض الكواكب
ولم ينبسوا اى لم يتكلموا فيه الى فى ذلك المبداء بذات شفه اى بكلمة كافية شافية والذى
يجى بالهدم على قاعدتهم فى هيئة افلاك عطارد بعد ما قدمناه من ان ما ذكروه
استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة انها اى تلك القاعدة تستلزم
تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما نبهنا عليه والمدرك بالرصد خلافه فانها
وجدت لنقطة اى ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى التى تسمى تلك النقطة
مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج الذى هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد
على افلاك العلوية والزهرة ايضا والذى يجى بالهدم على قاعدتهم فى الكل ان حركات الافلاك ارادية

مبداء ... هو

على رأيهم فما المنع ان تختلف تلك الحركات بحسب اختلاف ما يتعاقب عليها اى على الافلاك
من ارادات جزئية لا بدّ منها فى تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اى ان القصة لا تكفى
فى الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار فانها منجاة عن هذه
الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه

القسم الثانى

القسم الثانى من الاقسام الخمسة فى الكواكب
وكلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد فى نفسه يظهر كمودته اعنى قتمة القرنية
من السواد عند الخسوف وليس منيرًا بذاته بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله النورية
بحسب قربه وبعده منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل
الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرًا كما فى المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام
الرازى والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرًا لكنه كذلك كما يظهر
من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كشف بعض الكواكب لبعضها تدل
على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اى بياض صاف وللمريخ
حمرة وللمشترى بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة وفيه اى فى هذا القسم مقاصد خمسة
الاول فى الهلال والبدر القمر لما كان يستضئ من الشمس فنصفه المقابل لها ابدًا مضئ ونصفه
الآخر مظلم ولما كانت تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنًا لها كان وجهه المضئ اليها دوننا
فلا نرى له ضوءًا اصلًا وكانت حينئذ دائرة الرؤية وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى وغير المرئى
منه منطبقة على دائرة الضوء وهى الدائرة الفاصلة بين المضئ والمظلم منه ونفرض دائرة
الرؤية ثابتة ونقول دائرة الضوء تزول لا محالة بزواله اى زوال القمر عن المسامتة اى مقارنته
للشمس فبعد الانفراج بينهما اى بعد زوال الانطباق وحصول الانكساف والتقاطع بين الدائرتين
تقع من الوجه المضئ مستدق بين نصفيهما وحينئذ نرى قوسًا من الوجه المضئ فهذا
المرئى هو الهلال ولا يزال ذلك يكثر بالبعد عن الشمس ويزداد المرئى من الوجه المضئ
عظمًا حتى يصير الوجه المضئ بتمامه الينا وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما
وحينئذ ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرًا كاملا كالدائرة التامة ثم ان النيرين بعد غاية
البعد بينهما يتقاربان من الجانب الآخر فيتقاطع حينئذ الدائرتان مرة اخرى ويخرج عنا
شئ مستدق من الوجه المضئ فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضئ شيئًا فشيئًا حتى
نرى منه شكلًا هلاليًا فى جانب المشرق ثم يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى القمر يومًا واكثر
بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب لسائر
ما يقرب منها فيمتنع القمر لهذه الاسباب من ابصاره واما اذا كان بعيدا عنها فى احد جانبيها
بمقدار اثنى عشرة درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب

عرض

عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة المقصد الثانى فى خسوف القمر
وسواد فقد يكون القمر مقابلًا للشمس بقرب العقدتين فيكون الارض حينئذ واقعة بينه وبين
الشمس فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدًا كما هو لونه الاصلى ولان جرم الارض
اصغر كثيرًا من جرم الشمس فيقع الظل الناشى من الارض مخروطًا قاعدته دائرة صغيرة
على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل للجزء الذى فيه الشمس
فان لم يكن للقمر فى حال المقابلة عرض بان يكون فى احدى العقدتين انخسف كله لانه اصغر من
الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله فى داخله ويمكث فيه زمانا وان كان له
عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهى
الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذى كدائرة خارجًا الى ان يقطع
المخروط لم ينخسف القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج لتماس دائرتين وان كان ذلك
العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين
اى تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوى فضل نصف قطر الظل
على نصف قطر القمر انخسف تمامه ومكث بحسب وقوعه فى الظل المقصد الثالث
فى كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس فى النهار اجتماعًا مرئيًا لا حقيقيًا ان لم يكن
للقمر عرض مرئى حجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم نر
ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد فى وجه الشمس فيظن ان وجه الشمس ذهب ضوءها
وهو الكسوف فليس الكسوف تغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك
امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف
الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التى يوترها
الشمس كملًا فيحجبها عنا بتمامها وربما يكون الشمس وقت انكسافها فى حضيضها فلقربها
منا نرى اكبر ويكون القمر حينئذ فى اوجه فلبعده عنا نرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها
بل يبقى منها حلقة نور محيط به وقد روى انها اى الحلقة النورانية رأيت على وجهها فى
بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر فى ذلك الاجتماع عرض مرئى فان كان ذلك العرض
بقدر مجموع نصف قطريهما لم يكسفها وان كان اكثر منها فبالطريق الاولى وان كان اقل
منها كسفها بقدر ذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال فى اختلاف تشكلات القمر
انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها اى
تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضئ الينا كما
فى حال المقابلة فبدر او المظلم كما فى حال المقارنة فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه

من المضيء هلاليا ونصف دائرة واهليلجيا ويبطله اي يبطل قول ابن الهيثم ماذكرناه من امر الخسوف
فان هذا الاحتمال يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل
ولذلك اخر المص كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه لكن ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته
والاعتراض على ماذكروه بعد تسليم الاصول التي بنوه عليها ان نفي هذا الاحتمال الذي
ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر منافاته الخسوف لا يستلزم جميع الاحتمالات العقلية
في تلك التشكلات فلعل ثمة سببا آخر لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه لكنا
لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته ثم ماذكرتم
من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب يجوز ان يكون بخلق الفاعل المختار
النور من الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه اياه في باقي
الكواكب دائما او استضائتها اي لاستضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا
بكواكب مستورة عنا لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة
ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب وكيف لا يجوز هذا
الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر بعد منه وهو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة
عنا نيرة في انفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور فيها كما في
تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا المقصد الرابع في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه
آراء قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف الناظرون فيه لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد
الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا فيختلف
اختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه الثالث هو السواد الكائن في الوجه الآخر
قلنا فلا نرى متفرقا الرابع هو سحق النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز في تدويره
وهو ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض
الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو قابل للتسخن عندكم فكيف ينسحق بها
الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كسائر اجزائه القابلة له قلنا فاذا لا يطرد القول ببساطة
الفلكيات اذ القمر حينئذ مركب من اجزاء متخالفة الحقائق ويبطله على هذا التقدير جميع قواعدكم
المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة انسان اي بصورة وجه انسان
فله عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان كل عضو طلب لنفع
او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس
القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه السابع هو اجسام
سماوية مختلفة في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل

القسم الثالث

لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس في المجرة وهي الدائرة اللبنية المسماة عند العوام
بسبيل التبانين قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان السالفة
وانما يصح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحتراق
وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء
لقلة المدد في احدهما وكثرته في الآخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا يتمايز
حسا بل هي لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الآمدي والغرض
من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل
الفطن انه لا ثبت اي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه
من آرائهم ويعتمدونه وانما هي خيالات فاسدة وتوهمات باردة يظهر ضعفها
باوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر القسم الثالث في العناصر وفيه
مقاصد ثلثة عشر الاول المتأخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب
المحيط في جميع الاحياز اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له
كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت
طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل اليبس
فسرت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها لها والنار بخلافه لانها سهلة التشكل
والترك قلنا ذلك الذي ذكرته انما هو فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك
كانت سهلة القبول والترك فلم قلت ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وخفيف
مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة
الى العنصرين الآخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار
رطب بالطبع اي لو خلي وطبعه لاحس منه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات
المنسوبة الى سائر العناصر وما يعرض له اي للهواء من البرد انما هو لمجاورة الارض
والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم
فهو اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهي الارض باردة
يابسة وتحققها الحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الآخرين
وهذا الذي ذكرناه هو ثقله المضاف الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى
الارض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التفسير وطبيعته الجمود لان
طبيعته البرد وانه يوجبه جموده لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور يكون العناصر
المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف

فهو الى الفلك اولى واقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو الوصف المحكم الذى عليه الوجود قال المص
المناقضة لما ذكروه ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون الاربعة بل الحق احد الاقوال التى نذكرها الاول
اذ قيل هى واحدة واختلفوا فى تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انما هى النار لشدة
بساطتها اذ لا جسم اصرف فى طبيعته من النار واذ الحرارة المفرطة التى فيها مدبرة للكائنات
ولانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت البواقى من النار بالتكاثف ولا شك ان الاصل
يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات وحصل من الهواء النار بالحرارة الملطفة فهى هواء
لطفه الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا الثالث
الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فحصل من تخلخله الهواء و
النار ومن تكاثفه الارض الرابع هى الارض وحصلت البواقى بالتلطيف الواقع على
مراتبه مختلفة الخامس هى البخار لتوسطه بين الاربعة فى اللطافة والكثافة فبازدياد
لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لابد
من التعدد فيها لان التركيب فى الكائنات يستدعى تعدد ما منه تركيبها فاتيان على ثلثة
اقوال الاول هما النار لانها فى غاية الخفة والحرارة والارض لانها فى غاية الثقل والبرودة
والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة بالمزج مع اجزاء نارية الثانى هما الماء والارض
لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على تلك الاشكال
الحاصلة الثالث هما الارض والهواء لمثل ذلك فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة و
الارض يابس حافظ لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته وقيل
العناصر ثلثة هى الارض والماء لما مر من افتقار الكائنات الى رطب ويابس والنار
للحرارة المدبرة وقد وقع فى كلام الآمدى الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف
وفى كلام بعضهم ان الثلثة هى ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة او
ما دونها على ما مر بل هى اجسام وفى كلام الآمدى جواهر صلبة غير متجزية لا نهاية لها
وقيل اصول المركبات هى السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقى والتماس واول
ما يكون ذلك من السطوح المستقيمة ولا يكفى فى اثبات كون العناصر اربعة ابطال
بعضها اى بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل لا بد فى اثباته من ابطال الجميع
وهو اى ابطال الجميع لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ
لقائل ان يقول لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف حينئذ بينها لا فى الصور
المقومة والطبائع الجوهرية بل فى الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نسلم
ما ذكر من احوالها بل نقول فلم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة طالبة

للمركز ويكون ما فيها من التفاوت فى الاحياز لتفاوتها فى الثقل والخفة فالاثقل اسبق
الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذى يطلبه الا
ان الاجسام الارضية فى اصل الثقل تتفاوت احوالها فى مراتبه فبعضها يرسب فى الماء
الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود
النار فى الجملة لم يتم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وانما المشاهد استحالة
يحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الايراء والاحراق لا يقال الشهب دالة
على وجودها لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار تقتضى استحالة الادخنة المرتفعة
الى النار فلا تثبت كريتها وان سلم وجود كرة النار فالدليل على ان البسيط منها يصعب
تشكله حتى تثبت يبوسة النار وما ذكر من ذلك طريق الا التجربة وكيف يتصور التجربة
فيها واما افناؤها الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة فى جوهرها لانه افناء
للاجزاء المائية التى هى رطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء
ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اى افناء الهواء للرطوبات
عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا
لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفنى الرطوبة ويجفف الثوب المبلول
وبالجملة فلا يمكن القطع به اى بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المعنى فى ذاته لانه
موجود بدونها كما فى الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع
الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف فى نفسه بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم
لا نم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس المنعكسة
اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف
الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا فى
غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك البرد الشديد فى الهواء ليس له بالطبع بل بمخالطة الاجزاء
الرشية المائية التى عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا نم
ايضا انه رطب فانكم اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس يفيد استمساكا على التشكل
والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا يستمسك بمخالطته ثم لا نم ان طبيعة الماء الجمود
ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره فظاهر عند العاقل ان جموده
ببرد الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء فانه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف
تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم لا منافاة بين القولين لانه
سهل التشكل فى نفسه اذ ذلك فى ذوبانه الذى يظهر معه السهولة ادنى سبب من الحرارة

فسل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لا سهوله وذوبانه المستلزم لها مستندا الى امر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم ان ساير العناصر كالارض ليس كذلك اى قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها او لم يقع اصلا لم نقف عليها وعدم الوجدان لايدل على العدم وحينئذ جاز ان تكون الارض رطبة المقصد الثاني زعموا ان الارض كرية اما في الطول اى فيما بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض او التي لا عرض لها كلما كانت الى الغرب كان طلوع الشمس وساير الكواكب عليها متاخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التاخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة الا في الكرة وانما قلنا بذلك التاخر لانا لما رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا آخر الليل ووجدناه في بلاد غربية عنها اى عن البلاد الاولى بمسافة معينة من الفصيل قبله اى قبل آخر الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنها اى عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى قبل آخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اى طلوع الشمس على الغربية متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اى فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث نراه قريبا من سمت رأسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك لو اوغل في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اى بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرة الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى آخره او يحذف لفظ الخمس والاعتراض على هذا الجواب ان يقال هب ان ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يتاتى فيه ذلك فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع حينئذ الى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية ولا شك انه يمنعها التضاريس

وان

٢٤٨

وان لم تظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكروية الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة المقصد الثالث قالوا والماء ايضا كري لوجوه ثلثة الاول ان السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله يعني انه نظر عليه رأس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لستره بسبب الماء على هيئة حدبة الاستدارة لم عن الرؤية لا يقال الماء شفاف لا لون له فلا يستره كالهواء لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه انما هو في الماء البسيط الصرف وهذا الماء الساتر يخالطه اجزاء من الارضية ولذلك يوجد فيه لون كما في اكثر المياه المرئية لنا الوجه الثاني الماء المرمي الى فوق يعود كريا وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكروية وانما تم ذلك اذا تبين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه في مثله وتبين ايضا ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء اياه من جوانبه او تدحرجه في الطريق او بسبب آخر لا نعلمه ثم انهم اي المتمسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء اينما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البير كما سبق وهذا المبني عليه لا يعطيه اى لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم في الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكوكب واختفائه المقصد الرابع الارض في وسط الكل اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انه اى الثقيل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء فيرى الكواكب هناك اكبر وفي بعض الجوانب ابعد منها فيرى الكواكب فيه اصغر ونقول نحن في رد ما ذكروه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب بعينه الحجم له اى لذلك القدر محسوسا وهو اى قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب مقدار غير قليل في نفسه بل هو كثير المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح الارض وان كانا تقاطعا على تلك النقطة ضرورة بزاوية حادة من جانب الارض ثم تتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر

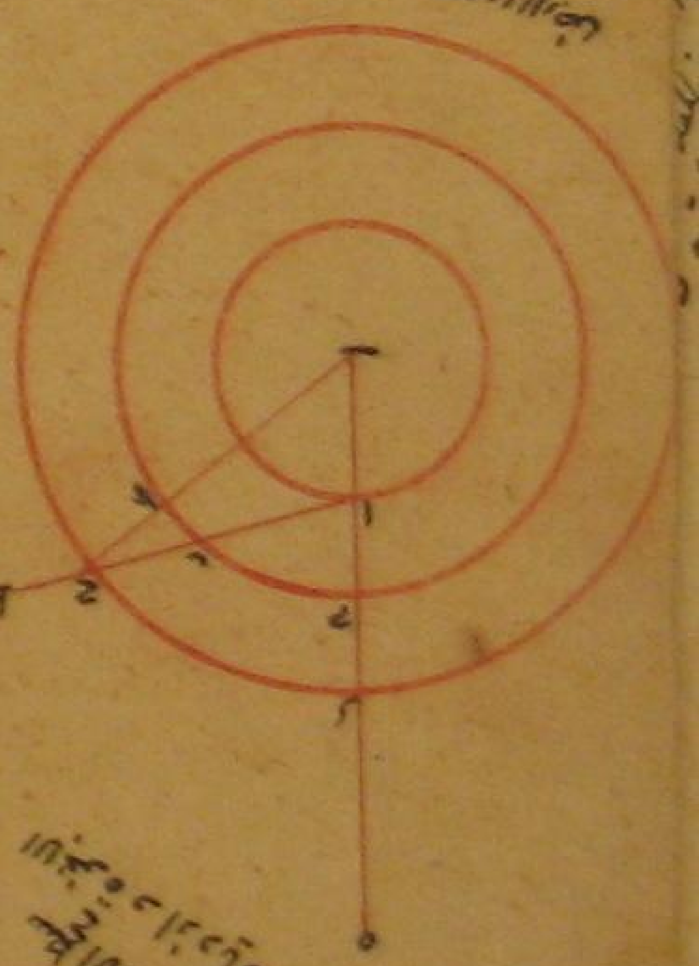
لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس كان احدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحدًا و
لذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر والخفي
من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بناظر الارض
في حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك
التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون الظاهر اكبر ولا بعد حتى
يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض
بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس ولذلك تختلف في الحس موضع الخطين المذكورين
في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو
ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض مارًا بمركز القمر غير الموضع المرئي له فيها وهو ما
ينتهي اليه الخط الخارج من الناصرة مارًا بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع
المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس
ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية فذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع
فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كان اكثر كان اقل وهذا
التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبدأه فوق
فمنتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق دائمًا فموضعه الحقيقي
فوق المرئي ابدًا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين
حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى
سمت الراس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع ~~تمران بطرفي الخطين المذكورين~~
~~فيهما اذا وقعتا على نقطتين من ذلك البروج كان ما بين ما~~ اختلاف الارتفاع قد يقتضي اختلافا
في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين فيهما
اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي
واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار
التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية
لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد القطبان
على فلك البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه ولو لم يكن الكوكب
عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله فاذا اعتبر اي القمر نازلا والصواب
ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي زائدًا
على ما نزل والصحيح ان يقال على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره

من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة
الطول المرئي او ينقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي
واذا اعتبر صاعدًا بل نازلا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان الامر
بالعكس مما ذكر اي يزاد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل
المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس
هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائمًا مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق
وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف
اصلا وربما يستخرج بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان
فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر المقصود البيان من الارض ساكنة وقيل
هاوية اي متحركة الى اسفل ابدًا فلا تزال الارض تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من
الاعتماد والثقل الهابط ويبطله بيان تناهي الابعاد التي تتصور حركة الجسم فيها سيما
عند من يبطل الخلاء وايضا لو كانت هابطة لوجب ان يصغر اجرام الكواكب كل يوم في حسنا
ولو فرضت صاعدة دائمًا لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية
وقيل انها تدور متحركة على مركز نفسها من المغرب الى المشرق الى خلاف الحركة اليومية
التي اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير وانما تتخيل بسبب حركة
الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك بالقياس الينا دون اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع
بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من
جانب المشرق كواكب كانت مخفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب
كواكب كانت ظاهرة علينا فيظن لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون
حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب بل ليس ثمة فلك اطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف
التوالي وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع
اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن
في مكانه اي متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين سير الغيم
اليه وكذا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور قدمناها في غلط الحس
وابطلوا ذلك اي تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل بوجوه ثلثة الاول ان الارض
لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكن ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض
وهي الشرق انه لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل يسبقه الارض وذلك لان الارض على
ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره

من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض و ينبغى للسهم اذا رمى الى خلاف
جهة حركتها ان يمر عن الموضع الذى رمى منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعاً
واللازم باطل لاستواء المسافة التى يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثانى ان الحجر
يرمى الى فوق فيعود الى موضعه الذى رمى منه راجعاً على خط مستقيم و لو كانت الارض
متحركة الى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض من ذلك
الزمان الذى وقع فيه حركة الحجر صاعداً وهابطاً والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها
الهواء المتصل بها مع ما يتصل به من السهم و الحجر وغيرهما فى الحركة كما يقولون بمشايعة
النار للفلك فلا يلزم شىء من ذلك فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعاً للهواء التابع
لها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه فى الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان
وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعاً اليه وعد تسهم فى بيان ذلك
وهو الوجه الثالث ان الارض فيها مبداء ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبداء ميل
مستدير فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك
المبداء فيها وسواء وجوده فيها مبنى على ان ما لا ميل له اصلاً لا يتحرك قسراً والا كانت الحركة
مع العائق الطبيعى كهى لا معه وقد عرفت ضعفه فى مباحث الخلاء كما اشير اليه فى مباحث
الميل ثم لا نسلم تنافيهما اى تنافى الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بيّنا من اجتماعهما
فى العجلة والدحرجة المقصد السابع مايوازى من الارض معدل النهار اى الدائرة العظيمة
على سطح الارض الكائنة فى سطح معدل النهار والموازية لمحيطه يسمى خط الاستواء والافق تقطع
المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين على قوائم لمروره بقطبى المعدل وتلك المدارات
فيكون الليل والنهار هناك فى جميع السنة سواء لتساوى قوسيهما الواقعة احديهما تحت
الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس السريعة والبطوء
بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه واما فى غير ذلك الموضع الذى
هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان
لم يمر احدهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون فى احد الاعتدالين
فى اول الحمل او الميزان يتساوى الليل والنهار ويقطع الافق هناك سائر المدارات اليومية
بنصفين اى بقسمين مختلفين اعظمهما اى اعظم القسمين من الظاهر الذى يكون فى جهة القطب
الظاهر والخفى الذى يكون فى جهة القطب الخفى فالشمس فى اى جانب كانت من جانبى الشمال و
الجنوب كان نهارهم اى نهار الذين فى ذلك الجانب الذى فيه الشمس اطول من ليلهم وفى الجانب الاخر
يكون الامر بالعكس فاذا كانت فى جانب الشمال كان ليالى الجنوبيين اطول واذا كانت فى الجنوب
كان ليالى الشماليين اطول

وفى خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية اى منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها
يرتفع عن الافق منتصباً لا يميل الى شمال او جنوب ويسمى افقه مستقيماً وتسامت الشمس
راس اهل البلاد التى هى عليه اى على خط الاستواء فى السنة مرتين وهى اى المسامتة مرتين
عند كونها فى الاعتدالين فلهم صيفان مبداء هما الاعتدالان ويكون غاية بعده اى بعد راسهم
عن السمت عند كونها على الانقلابين فلهم شتاآن مبداء هما الانقلابان وبين كل شتاء و
صيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف
وكذلك الحال فى المواضع التى بين خط الاستواء و مدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس
تسامت رؤسهم مرتين وهى عند كونها فى نقطتين من فلك البروج تساوى ميلهما فى جهة
البلد انحطاط المعدل عن سمت راسهم وكذا فصولهم ثمانية الا ان الفصول لا تكون متساوية فى
المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جداً من احد الانقلابين فتكونان فى حكمه فيقل منها ك
عدد الفصول ويطول صيفهم وفى المواضع التى تحت الانقلابين تسامت رؤسهم فى السنة
مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤسهم بل تقرب
منها فى احد الانقلابين وتبعد عنها فى الاخر وفصولهم تلك الاربعة وفى المواضع التى المدار الصيفى
ابدى الظهور فيها لا يغرب الشمس هناك دورة يومئذ فيكون النهار اربعاً وعشرين ساعة
وهى اى هذه الدورة حيث ما يكون الشمس فى الانقلاب الصيفى ولا يخفى عليك ان فى هذه المواضع
ايضاً يكون المدار الشتوى ابدى الخفاء فلا يطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدتها ليلاً
على عكس المدار الاول فلا حاجة فى ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفى المواضع
التى المدار الصيفى ابدى الخفاء فيها لا يطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل حينئذ اربعاً
وعشرين ساعة على ان المدار الابدى الخفاء فى موضع لا يكون مداراً صيفياً بالقياس اليه بل
مداراً شتوياً واعتبار كونه مداراً صيفياً فى موضع اخر لا يخرج عن ركاكة وفى المواضع التى يمر قطب
البروج على سمت رؤسهم فاذا كان قطبها على سمت الراس ينطبق المنطقة على الافق اذ
يتحد حينئذ قطبها وقطب الافق وهما عظيمتان على كرة واحدة فاذا مال القطب اى قطب
البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو الغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقى وانحط
عنه النصف الغربى دفعة واحدة اذ حال افتراق القطبين يتقاطع العظيمتان على
التناصف واعلم ان المواضع التى يكون المدار الصيفى فيها ابدى الظهور والمدار الشتوى
ابدى الخفاء هى بعينها المواضع التى يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها وفى المواضع
التى يجاوز هذه المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها
الانقلاب الصيفى ابدى الظهور لا يغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوى

ابدي الخفاء لا يطلع وبينهما من الجانبين قوسان اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما
وهي التي يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها اول الحمل
ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي يطلع اوايل البروج
قبل اواخرها على الاستقامة وتغرب اواخرها قبل اوايلها على الاعوجاج والقوس
الاخرى بالعكس اي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة وفي تحت المواضع الثلثة لفظ الثلثة اما
زايدة او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز
ذلك ولم يبلغ القطب تكون الحركة اليومية حمائلية وتسمى آفاقها وحيث يكون قطب العالم
على سمت الراس فذلك موضعان معينان على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد
قطبيهما ولكون محوره اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه
قائما على سطح الافق هناك تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج
وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الارض دايما والنصف الاخر منها تحته
دايما ولا يكون هناك للكواكب ولا لشيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل
بل بحركاتها الخاصة فتكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر
من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج
والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر الا
ان الشمس تدور بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق الذي
هو المعدل الى ان يعود الى مثلها اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ويزداد الشمس ارتفاعا
عن الافق في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي ويزداد انحطاطها عن غاية
الارتفاع نحو الافق في ثلثة اشهر اخرى ايضا حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة اشهر
كذلك اي يزداد انحطاطها عن الافق في ثلثة اشهر اخرى حتى يصل الى الافق المقصد
الثامن سبب الصبح كرة البخار بتكيفها بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في آخر مباحث
المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب المشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا
مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع في ذلك
الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله لكن عكسه
في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغي فليطلب
من موضع آخر والحمرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح انما هي لكثافة الابخرة في الافق
وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اي تلك الزيادة في غلظ الابخرة بقدر ربع دور الارض
كما يظهر بالتخيل الصادق وتنقص تلك الزيادة في غيرها اي غير دائرة الافق شيئا فشيئا حتى يكون



كثافة

كثافة الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الراس وقد ذكر انه اعتبرها اي كرة البخار
المهندسون فوجدوها اي غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر المقصد التاسع
في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بذاتها بل مستندة
الى الاتصالات الفلكية التي لا تتناهى فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشف
عن الماء التلال والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر معاشا للنباتات والحيوانات
التي لا يمكن ان تعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي
كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كساير اجزائها ولم يذكروا لسبب
الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك
الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي ذكروه رجوع الى القادر المختار و
واسناد الفعل الى مجرد مشيته فان اختصاص جزء من البسيط الذي هو الارض
باستعداد دون جزء آخر منه مع استواء نسبة المعدات اليها اي الى اجزائه مما لا
سبيل للعقل الى معرفة سببه واذا كان الشان كذلك وهو انه لا بد في الآخرة من
الرجوع الى اسناد الاشياء اليه فمن اطرح هذه المؤنات التي تكلفوها ووفق للاسناد
اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون عن الحيرة التي ربما
تؤدي الى الضلالة المقصد العاشر قالوا في سبب تكون الجبال ان الحجر
الشديد ينعقد من الطين اللزج حجرا بحقيقة التجربة وما نرى من نمودار اي انموذج
في كير الخزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار وتواتر الرياح العواصف تحفر
الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا يتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير
جبلا شامخا قال الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة
في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول
والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار
اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان اختصاص
بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة
اي نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي زعموا انها المعدات لها قطعا اي جزما
لا يشوبه شبهة للمجاورة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة يستدعي
سببا مخصصا وعنده اي عند هذا الاستدعاء يقف العقل ويخيله اي يخيل ذلك
الاختصاص على سببه من خارج هو الفاعل المختار فليت شعري لم لا يعقل ذلك
اولا حذفا للمؤنة نعم لا يبعد ان يكون ذلك اي تكون الجبال ونظايره من اسباب تكونها

باردة الله تعالى عند من يقول من المليين وغيرهم بالوسائط لا عندنا اذ الكل مستند الى الله
ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة على راينا المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة تقبل
الكون والفساد اي خلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد ولبس صورة
عنصر آخر وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربعة الى الآخر الذي هو احد الثلثة الباقية فتكون
الانقلابات اثنى عشرة لكن بعضها ينقلب الى بعض آخر بلا وسط وهو كل عنصر يشارك
عنصرا آخر في كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع ويخالفه في كيفية
اخرى منها فينقلب الارض والماء كل منهما الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وان اختلفا
في اليبوسة وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة فانهم
يتخذون مياها حادة ويجعلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية ويقلب في
بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سينهكو وهي قرية من بلدة مراغه وماؤها يقلب
حجرا شرا او عين غيره من المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط
لاشتراكهما في الرطوبة وان كانا متخالفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى التنشف
في الثياب المبلول المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر كوز لا مسام له يوضع
في الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على
الجمد مع عدم الملاقاة بينهما فانه تركبه قطرات منه وذلك وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه
بالترشح لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا
الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما الى
الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا في كير الحداد
بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ ثم ينطفي النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط
بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيهما وبعضها ينقلب الى بعض آخر بواسطة وهو
حيث يختلفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء
نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا بان ينقلب ذلك الهواء الى النار
وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره
يقتضي ان ينقلب كل واحد من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة
والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بلا وسط
وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين
وهذا الكلام يدل على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية
وانما يعد ما للصور المختلفة التي هي النارية والمائية والهوائية والارضية والكيفيات الاربع

المتانية

المتانية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ما كان اقرب اليه كان
اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده
اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج
الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نم تركب الاجسام من الهيولى والصورة
ولا نم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة
المقصد الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات
ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا في القرع و
لا يليق الفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين
فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة ولا شك انه اي في ذلك المركب اجزاء هوائية بها تخلخل
الاجزاء الارضية والمائية التي فيه والاركان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة وكانه
ما يحصل بالتفريق من العنصرين حجم اذا انضم بعضه الى بعض كالذي كان للمركب عند التركيب
فثبت وجود الهواء فيه ولا شك انها اي الاركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع يطلب
كل منها حيزه الطبيعي وذلك لا يوجب التفرق في المركب وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يعيده
طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو اي ذلك
الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه قلنا الحرارة
لا تجمع بل تفرقها وجمع المتماثلات كما مر ثم الحرارة القائمة بجزء لا يؤثر في الجزء الآخر الا المجاورة
له اي وللجوار بينهما دوام وذلك الجوار الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا
للاجتماع في حال بقاء المركب ومانعا من التفرق ابتداء اي بلا توسط شيء فلا يحتاج حينئذ
الى الجزء الناري وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة
للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع
آخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا ووجود الاجزاء الهوائية في المركب مما لم يتحقق
اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء الباقية
بعد التحليل ماء وترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة
دون الحقيقة والثاني وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات وكل
طاهر ولا بد في الماء من هواء يتخلل من اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقدا حينئذ او لم يكن
على ما ينبغي فسد الزرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان
على ما ينبغي فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات
يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان لانه متولد من المني المتكون من
الدم

المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منها بعض الحيوان الذي غذاؤه
منها كالجوارح فالكل اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات آيل اي راجع الى جزئها
من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه
الاربعة استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية حتى تعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلا يجوز
ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا انها بل يخلق الله تعالى اياه من العدم في تلك الحالة باجزاء العناصر
المقصد الثالث في طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة وتحتها
مماس لمقعر فلك القمر وتحته اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء
الهوائية الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة ويكون فيها الكواكب ذوات الاذناب
والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي برد لمجاورة الارض
والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشاء السحب والرعد والبرق
والصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية
وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية الصرفة
التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض كرة واحدة وفي طبقات
العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها القسم الرابع في المركبات التي
لها مزاج وهي الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ذي المزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم
الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة فصول الفصل
الاول في المزاج وفيه مقاصد اي مقصدان الاول قالوا الصورة الجسمية اي الصورة الحالة
في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية يفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها
ثم في مادة ما جاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر والمجاورة شرط للتفاعل
الواقع من الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ماله وضع مخصوص معين بالنسبة اليها فاذا حصلت
المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل من الجسمين والبلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان
اي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة والمماسة انما يكون بالسطح ولا شك في
انه كلما كان السطوح اكبر كانت المماسة بها اتم وذلك اي بكثر السطوح انما هو بسبب تصغر
الاجزاء واذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والرطوبة
والبرودة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت فكسرت هي سورة كيفيته
المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار فيزول تلك
الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية حر اقل يستبرد به
الكيفية الحاصلة بل يحقها بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين الحرارة الصرفة
بالنسبة الى الحار وبرودة

القسم الرابع في المركبات

والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احديهما عدت من الاخرى وكذلك تنقص العنصر الحار بفعل صورته
من برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررنا فاذا اشتد التأثير من الجانبين
حتى حصل له في جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة هي في
درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي غاية
الحر وغاية البرد اي هي واقعة بين هاتين الغايتين وحصل التشابه بينها اي بين الاجزاء
المذكورة في نفس الامر بان يكون اجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا
تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انها
للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته في كيفيته
كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل
على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى
مزاجا وما قيل ذلك الاجتماع المودي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا امتزاجا
فحد المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة يحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء
المتماسة بحيث يكسر صورة كل منها سورة كيفية الآخر قال الامام الرازي لا شبهة في
ان الشيء لا يوصف بكونه متشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل
جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة
بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها
وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على
التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار
احديهما متقدما على الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل
فوجب ان يكون الكاسر هو الصور التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا
الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والنقص بل هما يعرضان
لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط والاشكال عليه
اي على ما قالوه من وجوه اربعة الاول لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس
بل قد يكون بلا تماس كما يؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس
بينهما مع انها لا تؤثر ذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما والمبصر ليس في الباصرة
قطعا مع انه يؤثر فيها ولا تؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام
لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعى نفي التفاعل بلا تجاور وتماس وفيما
ذكرتم

من صورة الشمس لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت الارض
سخونة وضوءًا لكنهما لم يؤثرا في الشمس شيئا اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم يؤثر منه فيه قطعًا
لا انا نقول العرض مما ذكرناه انه لا مانع من الفعل من فاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب
واحد وانه اي ما ذكرناه يفيد هذا القدر وهو يكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب ان نترك
هنا الاحتجاج ونقول على المشائين فنقال الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة
متلاقية وتشابهها ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه
ان يقال لم لا يجوز في العقل ان يؤثر عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج
اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التاثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرًا الوجه
الثاني لم قلت ان ههنا صورًا غير الكيفيات هي الفاعلة بالاعراض لم لا يجوز ان تكون الاجسام
متجانسة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون
الصور المقومة لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة
لا امرًا مغايرًا لها فان قيل تلك الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون
الصور فان كون الشيء ماء او نارا لا يقبل ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون
كيفيات الاجسام صورها قلنا مراتب الحرارة والبرودة مختلفة بالنوع فلم لا يجوز
ان يقال بعد مرتبة معينة من تلك المراتب هي النارية وما دون ذلك اي مرتبة اخرى معينة
دون الاول هوائية الوجه الثالث انه يقال الجذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة
لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ الصورة انما يفعل اي يكسر كيفية غير مادتها
بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا يؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة
حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة
منكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا
كما مر بل يكونان معًا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين
فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور
لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار اذا خلط
بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة وتكسر
البرودة بل ليس للمائين الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية
دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازًا لا حقيقة فانها
ليست موجدة للكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة المتوسطة فانها تفيض على المركب
عن مفيض هو المبدأ الفياض وانما ذلك اي الحاصل من الصورة اعداد المادة المجاور

لقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة المتوسطة تفيض على المركب عن مفيض
هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد يباين الاثر الصادر من الفاعل
بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرف من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول
مع امتناع اجتماعهما وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة
الماء البارد لقبول الحرارة وان لم يكن تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المنافاة بل
ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم منه محال مما ذكر اذ المعد
لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير عائد الى ان المبدأ فاعل مختار فلا حاجة
الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف تاثيره على الاعداد ويستقيم الدلالة على انه
فاعل مختار فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ
تنبيه على مذاهب في المزاج مخالفة لما مر الاول انه تخلع صورة وتلبس صورة متوسطة
يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان
تخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به وتلبس الكل حينئذ صورة واحدة
في حال في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسائط
بل تلبس صورة نوعية للمركب اي ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة
اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج
بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الامزجة
ويرد عليه اما ذكره مساويا وكون لا امتزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها
ويبطله ايضا ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه اي في المركب
من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعنا فيهما
المركب كقطعة لحم مثلا تميز فيه جسم متقاطر والى كلس ارضي لا يتقاطر فدل ذلك على
ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه
لكان الكل قاطرًا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد دليل على اختلاف الماهية
لان المقابلة من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما
لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات والا لم يحتج اليها
احترازا عن ان يقال انها تكونت بتاثير الحرارة لا انها كانت فيه فان قيل اذا كانت
جواهر البسائط باقية في المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها معتبرة في حرارتها
والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع اجزائه فيكون النارية التي
عرض لها صورة المركب قد صارت لحما واذا جاز فليجز في النار الصرفة المنفردة عن

اجزآئها ان يحدث لها الكيفية المتوسطة اى الحرارة المعتبرة فيصير لحمًا فلا يكون الى
التركيب والمزاج حاجة فى حدوث الصور النوعية التى للمركبات قلنا المزاج اى التركيب
شرط فيه اى ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المعتبرة كافيا فى حصول تلك الصور النوعية
بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط
صورها ولبسها صورًا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فمن الجائز
ان ينتهى كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها و
يحدث فيها الصورة المزاجية ولا مخلص لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب
الثانى وقد يجعل هذا ثالثا نظرا الى تفصيل الاول كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان
المركبات موجودة كما اشرنا اليه بالفعل ويجتمع اجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس
فان القائل بالخليط يزعم ان فى الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة
واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهى متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة
متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك يعتبر فى الطبيعة وكذا لا يعتبر فى الكيفيات
تماما واذا تسخن لم يستحيل فى كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة
النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل يحدث فى الماء من خارج
فهؤلاء اصحاب الصعود والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة
والكون والفعل فالمزاج مبنى على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة
الاركان كما عرفت واما على الثانى فلان النار لا تهبط عن الاثير بل يكون ههنا المقصد
الثانى فى اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التى تمكن منها الفعل والانفعال اربع الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة هذه الاربع تسمى الكيفيات الاول لان كل واحد من
البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهى متضادة فينفعل من كل متضاد
منها كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها اى من الكيفيات الاربع الحاصلة فى المركب
ان كانت متساوية بحسب حجم محالها متفاوتة فى انفسها بحسب الشدة والضعف
حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين فيكون حينئذ على حاق الوسط
بينها فهو المعتدل الحقيقى فقد اعتبر فيه تساوى البسائط كما وكيفا وتساوى كيفياتها
لان الغالب فى الكم يستلزم ان يكون غالبا فى الميل وليس هذا وحده كافيا فى ذلك التساوى
لان المقول قد يختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد فى الحجم كما فى الماء المغلى بالنار
والمبرد بالثلج فان قيل الثانى بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى
من مثل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوى الكيفيات وحدها فى قوتها وضعفها

المقصد ٢

لان

لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها فى حاق الوسط بينها قالوا وهو
اى لا يوجد فى الخارج اذ اجزاؤه متساوية فى الميل الى احيازها متقاومة فلا يغلب بعضها
بعضا على الاجتماع لامتناع ان تغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا
آخر منها وطبائعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة
فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعى مدة يعتد
بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذى يكفيه ادنى حركة
مع كونه موجودا فى كل آن من زمانها فلا يحصل بينها امتزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما يقع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث
يكون المائل الى العلو كالنار والهواء فى جهة السفل وبالعكس اى ويقع الاجزاء المائلة
الى السفل كالارض والماء فى جهة العلو فتمانع الاجزاء ويتقاوم التساوى قواها فى
المقول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها فلا وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا
مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض واما الامتناع فلا
كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفعل كاصل الاجتماع الذى لا بد له من مقتض سوى
الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر فى غلبة عنصر وهو ظاهر ثم قالوا وما ليس
معتدلا مقتضيا ان غلب عليه من الاجزاء فى الكمية ومن الكيفيات فى الشدة ما ينبغى له
ويليق به فى خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة فى الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة فى الارنب
لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس مستفادا من التعادل الذى هو
التساوى بل من العدل فى القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر البسيطة
اللائق به فى مزاجه والا اى وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب عليه ما لا ينبغى فغير المعتدل وكل
من القسمين اى المعتدل الطبى وقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة
الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل
تارة والى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية
الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان
مثلا متوافقة فى المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة
وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو
اعتدال النوعى والتى امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل لبدن بدن
من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما
وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة حتى اذا خرج الى شىء من هذه الامزجة مات وله

الا ان اقسام المعتدل [illegible]

اى ولكل نوع ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اى يكون فى حاق الوسط فيما بين طرفى
المزاج العريض النوعى هو اللق بالامزجة الواقعة فى ذلك العرض به وبه يكون حاله فيما خلق
له من صفاته واثاره المختصة به اجود ما يتصور منه فذلك اعتداله النوعى بالنسبة الى ما
يدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع فى وجوده
ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه
النوع فى اجودية كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع
ولا يكون ايضا حاصلا الا فى اعدل حالاته وعليه اى على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعى
فقس الثلثة الباقية فالاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لائقا بصنف من
نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعى اذ هو
بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع
فى حاق وسط هذا العرض وهو اللق بالامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالنصف اذ به يكون
حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان
هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج
اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر
من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذى
يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج ما يتعلق به
وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه
ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى للعضو حتى يكون
على احسن احواله واكمل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغى
فى كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا عنه
فى كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس
وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا والرطب اليابس اى خروج المركب عما
حقه فى كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من تلك الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم
اجتماع المتضادتين لا يقال اذا كان يحب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد
اثنا عشر حارة وستة باردة فهو اسخن وابرد منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة
والازدواجات العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس معتدلا طبا انما هو بالكيفية المتوسطة
وميلها الى احد الطرفين المتضادتين وذلك اى ميلها لا يكون الا الى طرف واحد منهما ضرورة
اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغى لها اما ان تميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب

البرودة

٢٥٢

البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة واما
الاجزاء فلا عبرة فيما نحن فيه بتعددها ومقدارها بل مداره على النسبة بينها واذا كانت
الاجزاء الحارة ضعف الباردة اى عددا كان فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال
الطبى مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب
معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التى
توجد فيها هذه النسبة وما قيل ان المعتدل هو الذى وقع على قسط الذى ينبغى
له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه وغاية النسبة بين كمياتها فى العدد وكيفياتها
فى القوة والضعف وحينئذ يبطل ما توهمه الكاتبى من ان الخارج عن المعتدل بحسب
الطب لا ينحصر فى ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقى انحصر اقسامه
فى الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقى اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا
على ما عرفت فالخارج عنه فى الكيفية وحدها ثمانية ويبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها
او بحسبهما معا نعم اذا اكتفى فى المعتدل الحقيقى باعتبار التساوى فى الكيفيات فقط انحصر
ما يقابله فى ثمانية ايضا تنبيه اتفقوا على ان اعتدال انواع المركبات اى اقربها بحسب المزاج
الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل فى
افاضة المبدا بل هى بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه
اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقى اقرب واختلفوا فى اعدل الاصناف من
نوع الانسان قال ابن سينا اعدل اصنافه سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم فى الحر
والبرد وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين
الحادثتين فيهما بالاخرى ولان الشمس لا تثبت على سمت رؤسهم كثيرا بل هو تم حال اجتيازها
عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها فى الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد
حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم
ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقى اذا لم يعرض هناك اسباب ارضية
مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازى هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها
احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات
البدنية والنفسية تتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكرته تابع للاعتدال
بمعنى اخر هو الاعتدال الطبى لا للاعتدال الحقيقى الذى كلامنا فيه وليس هذا الجواب
بشىء لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقى فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر توفرا
لما ينبغى للمزاج الانسانى كان اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام اما ترى بلادا عرضها

بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء فى بعد الشمس عن سمت الرأس
ثم صيفهم فى غاية الحر وكذا اشتاء خط الاستواء يكون فى غاية الحر فما ظنك بصيفهم وشدة
حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة
وشدة جعودة شعورهم والجواب ان ذلك الحر فى صيف تلك البلاد قد يكون بسبب
طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع واحوال ارضية
فانها يؤثر فى التسخين والتبريد بانواع الاول المنخفض من الارض احر من المرتفع لانعكاس
الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع العالى الجبل المجاور للبلد قد يعين الشعاع
بعكسه كما اذا كان فى المغرب او فى احد جانبى الشمال او الجنوب وقد يمنعه كما اذا كان فى
جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد الثالث
البحر فان مجاورته يرطب قطعا ثم قد يسخن البحر بصقالته وانعكاس الاشعة منه وقد يزداد اكاسه
شمالا اذ يكتسب الشمال منه بردا الرابع البرية ما سبخة والكبريتية والزاجية يسخن والصخرية
والرملية يحفظ الحر والبرد الخامس الرياح فالشمالى برد لمروره على بلاد باردة فيها
ثلوج ومياه منجمدة ويجفف ايضا ليبوستها اذ لا عبرة بالمياه لان اكبر البحور فى جانب الجنوب
فلا يخالطها الابخرة الكبيرة والجنوب يسخن ويرطب بعكس ما مر والقبول والدبور
بين السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها من المعادن يؤثر فى الهواء تاثيرا
يناسبها السابع الاوضاع الواقعة فى طالع البقعة من اجتماع كواكب فيه يقتضى سخونتها
او برودتها والاوضاع الحادثة فى كل وقت بالقياس الى تلك البقعة لمرور بعض الكواكب
بسمت رأسها وذكر فى كليات القانون ان من التغييرات التابعة للامور السماوية
مثل ان يجتمع كثير من الدرارى فى جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك
افراط التسخين فيما يسامته من الرؤس او يقرب منه ولما كان ذلك الذى ذكرناه
محتملا بطل الاستدلال لجواز ان يكون الحر فى صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب
لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله فى الحرارة
اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان يوجب فى بعض المواضع
التى ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض هذه الامور اى بعض الاوضاع
الارضية اما مفردة او مركبة ما هو اى مزاجا صيفيا هو اعدل من الاثنين اى مزاجى
سكان الاستواء والرابع لما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص
واعدل الاعضاء بقوله ويعرف انت على قياس اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص
النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد

الذى

الذى للانملة سيما الذى للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد الانامل طبعا فى الفرق بين
الملموسات والحاكم ينبغى ان يكون المتساوى الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى
على الفطن ان شيئا من ذلك الذى ذكروه من حال الجلد غير يقينى اذ لا دلالة قاطعة عليه
وحديث التحكيم اقناعى واعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون
ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذى سوحقه الى
تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرجه الى
الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا لمجاورة خلط ما وصل بل باسباب
خارجة اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منهما جبليا
خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتدال فى حصليه الفصل الثانى فيما لا نفس له
من المركبات المعدنية وتسمى المعادن وينقسم الى متطرقة اى قابلة لضرب من المطرقة
بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقها فينبسط وغير متطرقة اى لا
يقبل ذلك القسم الاول المتطرقة وهى الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص
والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى المكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين
من الابخرة والادخنة فان الزيبق بخار دى اى مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة
مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شئ فلذلك لا يتعلق
باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب
فى غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابى حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة
على شكلها فى وجه التراب واذا التقى قطرتان منها فربما يخرق الغلافان ويصير الماءان
فى غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية حتى حصل فيها دهنية
ثم انعقدت بالبرد ويختلف هذه السبعة باختلاطها على انواع معدة لذلك الاختلاف
فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ اى انطباخ الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه
وبقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو
اى الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفى الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عقده البرد
قبل تمام الطبخ فهو الخارصينى وكانه ذهب فج اى نى لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق
صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اى الزيبق والنقى والكبريت الردى
غير جيدى المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوى التركيب بينهما والالتئام
فهو الحديد والا اى وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود
وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت وبعقده

البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت
محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان المكون اى يكون الاجساد فيهما على هذا
الوجه لا سبيل فيه الى التعيين ولا يرجى عنه الا الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل
قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوبان تكون مثل الزيبق اما الرصاص
فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يعلق بهذه
الاجساد وانه يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير
يعقدون الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية معادة
للاحوال الصناعية وان سلم تكونهما منهما وانه على هذا الوجه فتكونهما منهما على غير هذا الوجه
مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيميا ولهم في الاجساد السبعة والارواح
التي تفيد الصورة الذهبية والفضية تعين لانهم لا يقتصرون على اختلاط الزيبق والكبريت
والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة على شيء مما ذكروه كما مر مرارا القسم الثاني غير المنطرقة
من المعادن وعدم انطراقها اما للين وفرط الرطوبة كالزيبق اولا وحينئذ اما ينحل
بالرطوبات كالاملاح والزاجات اولا ينحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان
الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وحينئذ اما ان يكون منطرقا وهو الاجساد السبعة او
غير منطرق كالزيبق اولعابه يوسه كالياقوت ونظايره واما ضعيف التركيب فاما ان ينحل
بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والسب اولا ينحل وهو الذي يكون
دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا لان الاجساد السبعة مشاركة في انها
اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب غيرها عن الاكلاس والاحجار التي لا يذوب
والصابر عما يذوب ويسيح كالشمع والقير والمنطوق عما ليس بمنطوق كالزجاج والمينا
فان فصل الجوهر لا يذوب وان كان يلين طينا عكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته
بالصفوة والرزانة والفضة بالساس والرزانة بالعماس الى ما سوى الذهب الفصل
الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام المقدمة في تعريف النفس
وهي ثلث الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي الى من حيث يتغذى وينمو
فالكمال جنس متناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته وتسمى كمالا اول
وهو منوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته الا بها واما
في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا كماله في صفة الابيض وتسمى كمالا ثانيا وباول يخرج
عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل
للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها والجسم

يخرج عنه كمال المجردات اى منوعها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي اى يخرج صور الاجسام
الصناعية كالسرير والكرسي فان صورتهما لا يسمى نفسا وبالالى يخرج العناصر اى صورها
اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الالات وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه
على انه صفة لكمال اول اى كمال ذو الة ويجوز جره على انه صفة لجسم مشتمل على الالة وهذا
اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالالى ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان
يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان الات النفس بالذات هي
القوى وتوسطها الاعضاء ومنهم من جعل طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال
الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق
وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتاخرين
الطبيعي صفة لكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول
قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الاثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية
وبالحيثية يخرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين يعني ان قوله من حيث يتغذى
وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية
المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية
الثانية النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة
الثالثة النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات و
يستنبط بالراى وفوائد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل
واحد من النفوس الثلث على حدة وان اردنا تعريف النفس مطلقا اى بحيث يتناول
جميع ما ذكرنا قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك
بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالراى فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف
ومتناول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلثة لثلثة اقسام مع وجازة
في العبارة وقد يعبر عنها اى عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد
شامل لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي
ذي حيوة بالقوة فبقيد الالى احترازا عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت
كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج ايضا به النفوس الفلكية
على راى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راى من ذهب الى
ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخاتم والتداوير بمنزلة الالات لها
فلا يخرج به فاحتيج الى القيد الاخير ليخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية

وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنه ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة
بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلاً دائما بخلاف النفوس الحيوانية
فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية و التنمية و توليد المثل و لا ادراك
والحركة دائما بل قد تكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية
بالقياس الى تعقل الكليات و الاستنباط بالاراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى
ما يصدر عنها فمعنى قوله ذى حيوة انه تصدر عن بعض افاعيل الحيوة ومعنى قوله بالقوة
ان ذلك الصدور لا تكون بالفعل دائما و فسرهما الامام الرازى بقوله اى من شانه ان يحيى بالنشو
ويبقى بالغذاء و ربما يجىء بالاحساس و التحريك تنبيهات على فوائد يتحقق بها المرام فى هذا
المقام الاول انا نشاهد اجساما يصدر عنها اثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحس والحركة
والتغذى والنمو و توليد المثل وليس ذلك الصدور عنها للجسمية المشتركة بين الاجسام
كلها للتخلف اى تخلف تلك الاثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها فى الجسمية فهى اى تلك الاثار
لمباد فى تلك الاجسام غير جسميتها وليست من المبادى اجساما و الا عاد الكلام فيها بل هى
قوى متعلقة بالاجسام ويسمى نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من
حيث هى مبداء الاثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة التى يحلها صورة وبالقياس
الى طبيعة الجنس التى بها يحصل ويتكمل كمال و تعريفها اى تعريف النفس بالكمال اولى من
الصورة اذ هى اى الصورة هى المنطبق الحال فى المادة والنفس الناطقة ليست كذلك
لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن و يقوم به امكانها
قبل وجود ما لكنها مع تجردها فى ذاتها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير
والتصرف و ان لم يكن فيها ولانه اى الكمال مقيس الى النوع وهو اى النوع اقرب الى طبيعة
الجنس لصحة الحمل بينهما من المادة التى تقاس اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع
المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب كيف
اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى والمادة تتضمنها النوع من غير عكس فاذا دل بالكمال
على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة حينئذ
على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من القوة لانها
للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد يعنى ان لفظ القوة يطلق بالاشتراك اللفظى
على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وليس قوة الادراك وهى انفعالية وقوة التحريك
وهى فعلية وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد
الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اى للنفس

من حيث هى مبداء الاثار و هو بعض جهاتها اى جهات هذا المعرف فيعرفه من هذه
الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لاثارها فيعرفه
من جميع جهاته ولا ريب فى ان تعريف الشىء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها التنبيه
الثانى النفس فى بعض من اشياء كالانسان قد تبراء عن البدن بان يكون مجردة غير
حالة فيه لكنه لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او
قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل اسم الخاص بها حينئذ هو العقل وقد
يكون للشىء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم آخر فاذا
اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان ناخذ فيه المضاف اليه و هى اى الامور المضاف اليها
وان لم يكن ذاتية لها اى للاشياء التى اريد تعريفها فى جوهرها فهى ذاتية لها من جهة
التسمية و توضيحه ما فى المباحث المشرقية من ان الشىء قد يكون له فى ذاته وجوهره اسم
يخصه و باعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمفعول والاب والابن وقد لا يكون
له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالراس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودا
من جهة اسمائها بما هى مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها فى حدودها لانها
ذاتيات لها بحسب الاسماء التى لها تلك الحدود التنبيه الثالث هذا الحد الذى ذكروه
للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لان افعالها ان لم تكن بالالات كما هو
المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الالى وان كانت بالالات كما ذهب اليه البعض
فقد خرجت عنه بقيد ذى حيوة بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه
فى التنبيه الاول لما عرفت انا اعطينا هنا اسم النفس من حيث يختلف فعالها والنفوس الفلكية
ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هى على نهج واحد ولا اختلافات المشاهدة فيها منسوبة
الى تركيب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة ولا يعلم رسما يتناولها اى يتناول
النفوس الثلث معا اعنى النباتية والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبداء
للافعال اى ما يصدر عنه فعل كان كل قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية
نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية والحاصل ان الاكتفاء
بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية و
اعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق
النفس على النفوس الارضية و السماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظى هذا وقد صرح
ابن سينا فى الشفا بان كل ما يكون مبداء لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان كل ما يكون مبداء لافاعيل

يتعلق وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدا الافاعيل على وتيرة واحدة
لكن لا يكون عادمة للارادة بل واحدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها
القسم الاول في النفس النباتية سلك في ذكر النفوس اولا وبيان قواها ما ناطريق الترقي
من الادنى الى الاعلى فقدم النفس النباتية وقواها تسمى طبيعية بناء على ان الطبيعة يطلق
على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وهي اربع
مخدومة لاربع اخرى خادمة لها منها اي من الاربع المخدومة اثنان يحتاج اليهما لبقاء الشخص
وكماله في ذاته وهي اي القوة المحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية والنامية والقياس المنمية
الا انه ادعى المزاوجة فاسند الفعل الى السبب فالغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص
مدة حيوته وتشبه الغذاء بالمتغذي اي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي يغذوه بدلا
لما لا يتحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد يختل به عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو
ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد يختل به كما في الاستسقاء
اللحمي فان الغذاء فيه متبري عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا الثالث ان يجعله
بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق وقد
ثبت وقوفها اي وقوف الغاذية عن فعلها وضرورة الموت حينئذ لفساد المزاج بان
القوى الجسمانية متناهية في اثارها كما تقدم وفي بعض النسخ وقد ثبت وقوفها بضرورة
الموت وبان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت يدل على وقوفها ايضا وانما كان
ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد سن الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية و
الحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تعاضد في تحليلها حتى تحلل بالكلية فتغلب اليبوسة
والرطوبة الغريبة وينطفي الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة
الماء ويحل الموت والنامية التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله بداخل الغذاء
بين الاجزاء فيضمه اليها فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اي تزيد تلك الاقطار بنسبة
تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة الى غاية ما هي غاية النشو في ذلك الشخص
ثم تقف عن فعلها لا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي
والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا
في قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره
وذلك اي بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاول
رطب في الغاية فيتأتى نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا يسيرا وتتغير النفوذ

فقليلا قليلا ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافا كاملا لم
تقبل ذلك التمدد فلم تتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة هل يبطل حينئذ
بالكلية او يبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما تتعلق به فعلها وهو ما زاد
من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء او نقص عنه فات محل فعل النامية والقوا
في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وساير
الاعضاء فلو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اي ومن الاربع المخدومة اثنان يحتاج
اليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين ايضا بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة
فالمولدة يفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي
فصلت منه البزر وهي في كل البدن كما ذهب اليه ابقراط واتباعه فان المني يخرج عندهم من جميع
الاعضاء فيجمع من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الاجزاء
لان الحس لا يميز بين الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا يفارق الانثيين فيكون المني
المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة نوعان نوع تولد المني في
الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية لان اجزاءه متخالفة
الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص العصب مزاجا خاصا وكذا العظم و
الشريان وغيرها وذلك من مني متشابه الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه في
الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد التي في المني الصور والقوى
والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان
اعني المولدة والمصورة يخدمها الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان يعظم الاعضاء
وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني الا بعد عظم الاعضاء
وهذه الاربع يخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة
للنامية مع كونهما خادمتين للباقيين كما مر الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء
ويدل على وجودها وجوه خمسة الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا
لامتنع تحركه الى جهة العلو بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والتالي باطل
او قد يرد ردا اي يبلع المنكس الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ حركته الى العلو ولا ارادية
اما من الغذاء فاذا لا يتصور له فلا يتصور منه ارادة واما من المتغذي فاذ قد ينتقل الغذاء
من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة من المتغذي بل قد يريد الانسان منعه
لمضغه فتعلم الغذاء وينجذب الى داخل فوجب ان يكون قسرية فلا بد من قاسر وهو
اما دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من

يجب وهو ان يجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثاني انه متى تغذى الانسان
غذاء لم يتناول بعده شيئا حلوا واستعمل القيء وجد اخر ما يخرج بالقيء الحلو وليس ذلك
الا لجذب المعدة له اي للحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء
قد اكرههما فالمريء والمعدة يرومان بعضه ولفظه ولا يزدرد انه لا يعسر فربما اندفع بالقيء
بلا اختياره الوجه الثالث قد يصعد المعدة بجذب الغذاء في بعض الحيوان العصير
المريء كالتمساح حتى يخرج عند الاغتذاء بحيث يلاقي فمه لكونه واسعا وما ذاك الا لشوقها
الى اجتذاب الغذاء فدل هذه الوجوه الثلثة على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع
الرحم بعد انقطاع الطمث عن قريب اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المني حتى
يحس كانه يجذب كالاحليل الى داخل جذب المحجمة الدم الى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم
حيوانا مشتاقا الى المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم والوجه الخامس
الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء
ثم يتمايز تلك الامور المختلط وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان
في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة
الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء
الثانية من الاربع الخادمة الهاضمة وهي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو
وفي كليات القانون واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى
قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال
الامام الرازي هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه
جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا
جذبت جاذبة عضو شيئا وليكن الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية فاذا صار
شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك
كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من
الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة
العضوية الى ان يزول عنها الاولى ويحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احدهما سابقة
وهي تزايد استعداده لقبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول تلك الصورة
فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهي
اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة بين تمام فعل الجاذبة وابتداء
حصول فعل الغاذية التي هو كون ما اعني حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام

علم اولا ما اشار اليه المصنف بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة
الموصلة اليه وتقريره على ما في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف
الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك
الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحرك
عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا
الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك
الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان
يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي انه لما كان المزيل
من الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهي
الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله كيف والمراد بالقوة ههنا المعدة
للمادة لفيضان الصورة عليها والمفيض لها هو واهب الصور والقوة الهاضمة هي
المعدة بطبخها ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة اي الشدة والضعف التي من
جملتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية فتلك القوة المعدة لهذه الاستعدادات
مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة
وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس في شيء
من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع التي سميناها الخوادم وقال ابن سينا بل المسيحي
على ما في المباحث الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها حيث قال في باب القوى
والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير
الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة واعلم ان الغذاء مركب من جوهرين
احدهما صالح لان يشبه بالمغتذي والثاني غير صالح له وان الهاضمة كما يعد الغذاء الصالح
للجزئية على ما مر يعد الفضل الذي لا يصلح للتشبيه منه اي من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ
حتى يندفع وتغليظ الرقيق فانه قد ينشربه جرم العضو لرقته فلا يندفع تلك الاجزاء
المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشربه العضو واندفع بالكلية ويقطع اللزج فانه يلتزق
بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعدل الصادر من الهاضمة اما بذاتها كما في الجوارح
مثل البازي فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها ربما
ياكل التراب وتجعله كيلوسا من غير اشتغال بماء وفي الجمل فانه ياكل ابا كا نباتا يابسا ولا
يشرب ماء او بمخالطة رطوبة مائية كما في الادمي واكثر الحيوانات ثم للهضم الذي هو فعل
الهاضمة مراتب اربع الاول في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك

التخين فى بياضه وقوامه و هذه المرتبه بتدىٔه فى الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانهما
سطح واحد على طريقه السطح الباطن من القرع الذى له عنق طويل وراس مدور ولذلك
يفعل الحنطة الممضوغة فى انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة منها ولا الملفوف المخلوط
بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية فى الكبد فان الغذاء
بعد ما صار كيلوسًا اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه الى المعدة ومنها
اى من تلك الامعاء التى اندفع اليها الكثيف مختلطًا باللطيف الى الكبد بطريق ماساريقا
وهى عروق دقاق صلبة ضيقة تجاوزنها واصلة بين الكبد واخر المعدة وجميع الامعاء
كالمصفاة قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق
كثير تتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فتشعب طرفه الخارجى تتصل
افواهها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الاخر تتصغر وتتضاءل وتدق جدا
فى الانشعاب والانقسام وتنفذ فى الكبد بحيث لا يخلو شئ من اجزائه عن شعب هذا العرق
فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيًا لكله فينطبخ فيها اى فى الكبد انطباخًا تامًا
ويصير كيموسًا وتتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها عن بعض وفى ذلك لان الاجزاء
اللطيفة النارية منه اى ما كان من اجزائه لطيفًا فيه مادية اى حرارة ويبس يتجاوز نضجه ويميل
الى الاحتراق وخفته لعلوها اى وخفة ما تجاوز نضجه بعلوها سائر الاجزاء الغذائية
كالرغوة وهى الصفراء فيها صرافة لما مر من ان فاعل الحرارة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم
اللطيف قالوا والطبيعى من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعل هو الحرارة المعتدلة واما
المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية فى الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية اى التى فيها
برودة ويبس اما بطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب فيها
اى فى الاجزاء الغذائية كالعكر وهى السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعى من السوداء عكر
الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة لتدغدغها وينبه على
الجوع حامض عفص وسببه الفاعل حرارة معتدلة واما المحترق منها ففاعلها حرارة مجاوزة
عن الاعتدال والسبب المادى للسواد هو الشديد الغلظ الثقيل الرطوبة من الاغذية
وما يبقى منهما اى بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو اى مائل الى الحلاوة
فيكون حلوا بالقياس الى المرس ومنه ما هو خام اى نىٔ لم ينطبخ انطباخًا تامًا بعد كانه دم غير
تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دمًا غير نضج وكلما كان البلغم اقرب الى النضج
كان احلى لزيادة قربه حينئذ من الدم وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعى واما غير
طبيعى وفى ذلك اعنى كونه غير طبيعى اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى

بصح

به يصلح لان يصير جزءًا من الاعضاء واما لمخالطة تخالط اياه من اخلاط اخر غير طبيعيه
او رطوبة غريبة يرد عليه من خارج ولها اى وللاخلاط الغير الطبيعيه اسماء يعرفها الاطباء
لسنا ههنا لبيانها فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة
الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها فى الكبد ينصب الى العرق
النابت من جانب المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب
ثم يندفع الاخلاط فى العروق المتشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها يهضم
الاخلاط نهضًا تامًا فوق ما كان لها فى الكبد وهناك تتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو
فيصير مستعدًا لان يجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا سلك
فى العروق الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية يرشح
الغذاء من فوهاتها الى فوهات الليفية الشعرية على الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء
كل عضو اى حصل عاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبيه به التصاقًا وقد يخلّ به كما فى
الذبول ولونًا وقد يخل به كما فى البرص والبهق وفى القوام وقد يخل به كما فى الاستسقاء
اللحمى والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من الاخلال فى الاستسقاء اللحمى
بالالصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل ما يتحلل وفى البرص والبهق من حيث القوام والمايية
تنبيهان الاول ان لكل من مراتب الهضم فضلًا لا يصلح ان يصير جزءًا من المغتذى فيحتاج
الى دفعه فللاولى التى فى المعدة الثفل الذى يندفع من طريق الامعاء وللثانية التى فى الكبد
البول وهو الاكثر والباقى المرتان السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة و
للثالثة التى فى العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقًا وجعل البول
فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما فى المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء وللرابعة المنى
ولذلك اى ولكونه فضلًا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءًا من المغتذى بالفعل
بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المنى تضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله
اى مثل ذلك الاضعاف استفراغ اضعافه من الدم او سائر الاخلاط وذلك لان استفراغه
يورث ضعفًا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره من الاخلاط التنبيه
الثانى الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل
وبالقوة القريبة والبعيدة هذه العبارة يوهم ان للغذاء معانى اربعة وعبارة الامام الرازى
فى كتابيه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل ما يتحلل عن الشئ بالاستحالة الى نوعه وقد يقال
له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق فى الانعقاد
ويقال له غذاء عند ما صار جزءًا من المغتذى شبيهًا به بالفعل فعوله وقد يقال له تفصيل

قال فى الباحث فضلة الهضم الثانى تندفع اكثرها بالبول
والباقى من الطحال والمرارة وفضل الهضم الثالث بالعرق
يندفع بالتحلل الذى لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج
بعضه من منافذ محسوسة كالانف والاذن او غير محسوسة
كالمسام او من منافذ غير طبيعية كالاورام المتفجرة او
ما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والرابع
فضلة الهضم الرابع
انتهى

لا تبدل بالاشبه فلو كان بالغذاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معاينه بالماء والمشهور فيما بين الاطباء
انّ البصل لا يصير غذاء للحيوان والبرهان عليه بل فيه اشكال اذ لا شك انّ النبات يحذب
الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان الثالثة من الاربع الخادمة
الماسكة وهي القوة التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان تقدم ذكرها
على الهاضمة كما فعله الامام الرازي و ابن سينا وكانه انما اخرها لاحتياجها الهاضمة في تفسيرها
ويثبتها اي يثبت وجود الماسكة في المعدة احتواءها الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك
لامتلاء المعدة فانها تحويه وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء اصلا واذا ضعفت المعدة
لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت
القراقر والنفخ ببطوء الاستمراء وبالتشريح نشاهده هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ماذكره
الامام في المباحث من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة
وشرحناه في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب
منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا ابتلع
عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شانه النزول نازلا علمنا
ان هناك قوة تمسك شيئا غير شيء وتشاهد في الرحم احتواءها على الزرع الذي هو الولد
والطوارئ بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة في جانب الفرج و
كشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن
ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة ممسكة لما كان الامر كذلك في انضمام جرم
المني يقتضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة ممسكة لما وقف وكذلك يثبت
بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات التى هي اغذيتها وبالجملة
فلما الرقيق والثقيل الى الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة
في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه النزول لا ينزل
ورأينا خلافه اي الغليظ الخفيف الذي ليس من شانه النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف
الوزن على ما تقدم ينزل علمنا انّ ثمه ان في كل واحدة من المعدة والرحم والاعضاء قوة
ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو الذي فتعين بدفعها
جاذبة العضو فيجذب الغذاء واما للفضل منه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط
الثلثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء
عن الاخلاط التى تفسده وايضا نجده حركة في نوع الكلية اولى اي نجد كل احد من نفسه
عند التبرز اذا كان البراز معتقلا وكان في الامعاء فضل تداخ كان معدته وامعاءه

وسائر احشائه ينزع من موضعها ويتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء
المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض له من الزحير ويدل عليه ايضا
القيء من غير اختيار وما نراه حينئذ في المعدة من الانتزاع عن موضعها الى فوق بحيث يتحرك
معها عامة الاحشاء وكذا يدل عليه ساير الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لا بد لها
من دافع يدفعها تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذوات على رأي الحكماء بناء اي
مبني على اصلهم من انّ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند الكل اي جميع
الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما مر ضعفه اي ضعف هذا الاصل
وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ان سلمنا صحته قلنا شرطه
عدم تعدد الالات والقوابل اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكثرة
اتفاقا وانه اي عدم تعدد الالات والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم فجاز حينئذ ان
لا يكون هناك الا قوة واحدة يجذب الطعام بالة ويمسكه باخرى ويهضمه بثالثة ويدفع
الفضل بالة رابعة ويورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص او مساويا فلا يلزم
في جميع القوى الا باعتبار وما يقال في بيان تعدد القوى انا نرى العضو قويا في احدى
اي احدى القوى وضعيفا في الاخرى منها فهما امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع
المتنافيين في ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف في العضو لضعف الالة
واختلاف فيها لا لضعف وقوة في ذات القوة ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة
كما زعموه ان من تأمل عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات المختلفة الانواع
والحيوانات المتباينة الحقائق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية
وكان ذلك المتأمل راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله التى فطر الناس عليها من
الذكاء والميل الى الصواب لم يعم بصيرته التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسيرا في
مطمورة الوهم اي في سجنه بان لا يغلب وهمه على عقله علم ذلك المتأمل بالضرورة انها اي تلك
الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العليا لا يمكن ان يستند الى قوى بسيطة او مركبة عديمة
الشعور بما يفرض صادرا عنها سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات
المتوازنة والاوضاع المتلائمة في الرحم وما يعرض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة
لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء على الرأي الاصوب وما يراعى فيها اي في تلك الامور الحادثة
والمفاضة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام
قد بلغ المدون فيها اي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب التى دون فيها منافع اعضاء الحيوان
واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة الاف وما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي
حدس

كامل وعلم ذلك المتأمل يقينا علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه
انها اى تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير ببواطن الاشياء وما يخفى
منها حكيم يتقن افعاله مطابقة للمنافع التى يتصور ترتبها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيته
بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم فى عدة مواضع فى معرض الاستدلال على عظمة الصانع
وكماله منها قوله تعالى هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فدل ايراده فى معرض على انه علم ضرورى
يستدل به على غيره هذا هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على انا نقر ونعترف
بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فاين
جليل ممن انه لمندوحة عن كثير من امثال هذه التمحلات التى يكذبها العقل الصريح ويأباها
الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب منك المبداء واليك المآب تنبيهان اعرانى
على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها الاول قالوا وهذه القوى الاربع الخادمة
للاربع الاول يخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم
عبارة عن احالة الغذاء فى الكيف وهى لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظ وجمع الاجزاء
الرقيقة وهما لا يحصلان الا بحركة مكانية ففعل الهاضمة حركة كيفية واينية وكل واحد من الدفع
والجذب حركة اينية واحدة والامساك وان لم يكن فى نفسه حركة بل موضع من الحركة الا انه
لا يحصل الا بتحريك الليف الموجب لهيئة الاشتمال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا
ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مهيئة مخدرة فلا ينفع بالذات
شيئا من القوى بل هى محتاجة فى افعالها وحركاتها الى الحرارة التى يعاونها فما كانت الحركة
فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات فى الاين
كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما فى المقناطيس واما باضطرار الخلاء كما فى اجتذاب
الماء فى الزرقات واما بالحرارة كما فى السراج وان كان هذا الاخير راجعا فى الحقيقة الى ذلك
الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها
تحريك بحض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كان مدة تسكين
الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل واشد القوى حاجة الى اليبوسة
الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة فى ذلك جدا ثم الجاذبة
لان حاجتها الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين آلتها وتعقضها باليبوسة ليتمكن من
التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكين للدفع و
اليها من الاعتماد الذى لا بد منه فى الحركة ولو كان فى جوهر الدفع والآلة استرخاء بسبب

الرطوبة لعسرت الحركة وحيث كانت الحركة فى الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة
اشد والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة المعينة اياها فى التفريق والجمع
والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى يخدم بالعرض
الماسكة باعانتها على جمع الليف الموجب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك ويخدم
كذلك الدافعة بانها تمنع تحلل الريح المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكلما كانت الريح
اغلظ كان اعون وايضا يجمع الليف القاصر ويكيفه فيكون اقوى فى الدفع فظهر مما
ذكر ان الحرارة يخدم جميع هذه القوى والبرودة لا يخدم الا الماسكة والدافعة وان
اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة يخدمها فقط التنبيه الثانى قد يتضاعف
هذه القوى فى بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا الغذاء
البدن من خارج وبالجملة فقد يفعل المعدة تارة للاعداد وتهيئة الغذاء لساير الاعضاء
وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء كالكبد وساير ذوات الغذاء وفى المباحث المشرقية
قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع يوجد فى المعدة مضاعفة احديهما التى تجذب
غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتى تمسكه هناك والتى تغيره الى ما يصلح
ان يكون دما والتى يدفعه الى الكبد والثانية التى تجذب الى المعدة غذاها على الخصوص
وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال فى الكبد لان
التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر
المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة فى جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها
واما فى المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازى
ان كان هذا حقا وجب ان يحكم به فى الفم واللسان والمرى والامعاء والعروق المسماة
بماساريقا وبالجملة فى جميع اعضاء الغذاء القسم الثانى فى النفس الحيوانية ويسمى
قواها التى لا يوجد فى النبات نفسانية وهى اما مدركة واما محركة لان امتياز الحيوان عن
مشاركة فى القوى الطبيعية بهاتين القوتين والمدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع
ثلثة النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة
المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهى المشاعر اى الحواس الخمس
الاول البصر وللحكماء فيه اى فى الابصار قولان بل اقوال ثلثة مشهورة الا ان الثالث قريب
من الثانى فلهذا المصنف فى قربه وعدهما قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من
الطبيعيين انه انما يحصل الابصار بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف الذى لا
لون له فلا يستر ما وراءه الى الرطوبة الجليدية التى فى العين وانطباعها فى جزء منها اى من تلك

الجليدية وذلك الجزء الذي تنطبع فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته
سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون
خروج الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع
اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي
كلما قرب من النقطة التي تخرج منها الخطان المستقيمان المحيطان بزاوية كان اقصر ساقا
فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر
كما يشهد به الفطرة السليمة والنفس انما يدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية
فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم صورة المرئي فيه
فيرى صغيرة واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا
ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه
واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى
الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا
وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز
ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه دقة وغلظا الا يرى ان الابصار
ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب
والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه
بحسبهما ويدل على صحة القول الاول ان من نظر الى الشمس بتحديق وامعان نظرا طويلا ثم
اعرض عنها وغمض عينيه فانها يبقى صورتها في العين مدة ما حتى كانه بعد التغميض ينظر
اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه تتكيفان
بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه
فانه يجده كانه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك ومما يدل
على صحته ايضا ان يقال له اى للبصر في ادراكه اسوة بساير الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها
لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس
تاتيها موجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان صورته تاتيه فدل ذلك
على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اى لعل ما ذكرتموه من تفاوت
المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب آخر لا للانطباع في جزء اكبر او اصغر
فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصورة اى صورة الشمس او الروضة
انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا يرى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض ولا ابصار [illegible]

الحال

الحاله قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على الحواس الاخر بلا جامع معتبر
اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى المدرك بها دون باقي الحواس الاخر
احتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم
لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار نفس
الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا وهو الثقب
الاصغر الذي فيه انسان العين لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح
الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرنا
في الجواب ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح
المنطبع في الجليدية كما توهمه المتاخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من يزعم
ان حصول شبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي
اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه
وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتاخرين لم يفهموا كلامه
وحكوا عنه ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها
الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه
الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كالزاوية السوء للشاعر الجيد القول
الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه يلي العين وقاعدته يلي
المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور
الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه
مؤلف من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمعت اطرافها عند مركز البصر و
امتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها
لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم
شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في
طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا راى وجهه
في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم
يختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع يخرج من العين الى المرآة
ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها يتخيل ان صورته مرتسمة
في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غايرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور بذلك
المقدار وههنا مذهب ثالث وهو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي

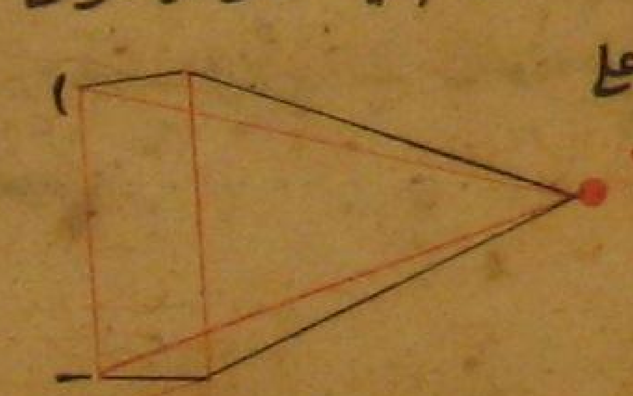
بينها وبين المرئى تتكيف بكيفية الشعاع الذى فيها ويصير ذلك آلة فى الابصار ولما كان هذا
ايضا مبنيا على الشعاع كان فى الحكم المذهب الثانى كما مر وبطله اى المذهب الثانى انه اذا كان
هناك ريح عاصفة او اضطراب فى الهواء وجب ان يتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين
وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للبصر فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاع
به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المموج لا جرم اذا اضطرب عند
هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة واشار الى ابطال وابطال المذهب الثالث معا بقوله
وايضا فيعلم ضرورة ان النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين
الكواكب الثابتة اى يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل
الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نور عينه على احالة
ما بينهما الى كيفيته بل نقول ذلك لعصفور ولا الانسان اذ العقل ان كان كل نور الماامتدوا
والاحالة الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلى عند
واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى فى العين
ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه فى الابصار مطلقا قال الامام الرازى فى
المباحث حاصل الكلام فى هذا المقام ان نقول انا نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها
لا يمكن ان يحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرة ولا
ان يدخل فيها صورة نصف فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل فى هذا الذى ذكرنا
وانى لاتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال
الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر
الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم
او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على
طرفى النقيض تنبيه سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ فى الجسم
الشفاف المتوسط فيما بين الرائى والمرئى كالهواء مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى
شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبحار منعطفا هذا انما ظهر على القول بخروج
الشعاع فان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة فى صدر الكتاب
تنفذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة
فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلى المرئى هواء وما يلى المرئى ماء مثلا فان تلك الخطوط
اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفى المرئى
فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكثر منها فى الصورة الاولى فلذلك يرى المرئى اعظم ولو

العكس

ولو انعكس الغرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول بالانطباع
فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة فى الشفاف على الاستقامة او الانعطاف
الا على سبيل التوهم المحض والتخييل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء
الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئى الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف
الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها
مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد بينه بعض من عاصر
المصنف من محققى صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصرى وغيره من السطح الصقيل
كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية لزاوية الرؤية يعنى زاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس
آ الحدقة و ج د سطح الماء و ب هو المرئى من سطحه ومقابل المرئى بحيث يكون وضعه
منه كوضعه من الحدقة فا ب هو الخط الشعاعى النافذ الى المرئى و ه ب هو الشعاع
المنعكس وزاوية ا ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئى من جانب ج وزاوية ه ب د
زاوية الانعكاس عليه وهى مساوية للزاوية الاولى ولما تساوتا وجب ان يتساويا ايضا
زاويتا ا ب د ه ب ج واما زاوية ا ب ه فهى الواقعة بين خطى الشعاع النافذ و
المنعكس وقد يشتبه هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئى فينطبق
عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان يفرض ه الحدقة و ا ب المرئى
فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفى المرئى الخطان الاحمران
المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلى المبصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان
الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم



المخروط وزاوية الانعطاف هى الزاوية المتوهمة
من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة و
الانعطاف كزاوية ج د ا ولهذا الذى ذكرنا من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية
لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشجر على الشط منكسا ورؤية العنبة فى الماء كالاجاصة
ونحوهما ليس الان لبيانها فانه لخروج عن الصناعة الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك
فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين
كما مر ذلك فى المرصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشجر منكسا فمن لوازم تساوى
زاويتى الشعاع والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفيفة وهى ان نفرض خط
ا ب ه عرض النهر وخط ج ب الشجر القائم على
شط و ه الحدقة ونفرض على ا ب نقطتى د و



هذا الشكل مقدم على محله بمقدار



وعلى ح ب نقطتي ح ط فاذا اخرج من ه خط شعاعي الى و وآخر الى د وجب ان ينعكس الاول
الى نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية
ط و ب وان ينعكس الاخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية ه د ا وانعكاسية ح د ب
حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كاوتار الآلة الحدباء المسماة بچنك
على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته ولا
شعور للنفس بالانعكاس على ما مر لاعتبارها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون
راس الشجر عنده داخلا في عمق الماء وهكذا الى اسفل فتراه منعكسا راسه ابعد من سطح
الماء غاية بعيد جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن و الى ح والا كانت شعاعية
ه د ا كانعكاسية ط د ب ومن الانعكاسية اصغر من زاوية ح و ب الخارجة عن مثلث
ز د و فشعاعية ه د ا اصغر ايضا من جزء الخارجية ثم نقول زاوية ه د ا اكبر للعلة المذكورة
من زاوية ه و ا المساوية لزاوية ح و ب فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان تكون كل من
زاويتي ه د ا ح و ب اكبر من الاخرى هف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة
كد مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزام مساواة الكل والجزء لشيء
واحد كما لا يخفى المشعر الثاني السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي
كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في
العصبة المفروشة في مؤخره التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت
الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبة او بطل حسها
بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهي قوة مستودعة في الزائدتين في مقدم الدماغ
كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة تتادى اليه اي الى هذا المشعر بتحلل اجزاء
من الجسم ذي الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم
وزعم آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى
ما يجاور محل تلك القوة فيدركها من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة وايد ذلك
بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل
بالرائحة من مجاورة ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان
المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويديم ذلك مدة بقائه ولا ينقل وزنه عما كان ولو كان
ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول
لا نيافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الاخر كما ذكره بعض
المحققين احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح وتثيرها وكذلك كل من

الذكي

من الدلك والتبخير بذكيها ويثيرها والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل
قلنا لا نم ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها بعدها اي بعد الشامة والاهوية المتوسطة
بينها وبين ذي الرائحة لقبول الرائحة ادراكا وايضا فان ذلك انما التاثير ها في الهواء
واعدادها للاتصاف بالرائحة او ما يثيرها في الآلة واعدادها للشم ب التفاحة يذبل
من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذبولها من كثرته بل من وصول
النفس اليها وكثرة اللمس فانه يحللانها واما مجرد انتشار الرائحة منها فلا يحللها ولا
لم يتفاوت مع الانتشار الشم وعدمه وهو باطل قطعا المشعر الرابع الذوق وهو
قوة منبثة من بثه اذا نشره في العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك بهي القوة
الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة العذبة اي الخالية في نفسها
عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل ان تكون توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من
ذي الطعم ثم تغوص في اللسان فيدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذ في تلك الرطوبة
الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة وتكون الاحساس بملامسة
المحسوس من غير واسطة وان تكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير
مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة
اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام الى الذائقة بصحة
فيدركها كما هي وان خالطها طعم اما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله لم تؤدها
بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان المرور
الذي غلب عليه مرة الطعم الصفراء تجد الماء التفه والسكر الحلو مرا ومن ثم اي ومن
اجل انها اذا خالطها طعم لم يؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم
لا وجود لها في ذي الطعم اي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما يوجد الطعوم في
القوة الذائقة والآلة الحاملة لها وكذلك ساير الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس
والذي يعطيه الحس ويشهد به وجود ما في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة
النار واما وجود ما في النار فوهم مستفاد من انها اي النار لا تفعل ولا تؤثر في غيرها
الا بالتشبيه اي احداث شبيه لما هو موجود فيها وعلى هذا لو لم يكن لنا حرارة في نفسها
لما سخنت غيرها وهو اي هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتامل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها
في نفسها والجواب انه انكار للمحسوسات التي علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة
ظاهرة البطلان لا يستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماتها لان مصادماتها للضرورة كافية
في ذلك المشعر الخامس اللمس وهو قوة مثبوتة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان

العصب بحاله كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج
الذي به الحيوة ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها من العضلات الحادة فاقتضت
الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط
الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرية فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس
في شيء من هذه الاعضاء بل في اغشيتها لتدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم
ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه افعاله فلو كان له حس لتأذى
بالحمل وقد يقال ان له حسا الا انه في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس
شديدا جدا تنبيهان الاول منهم من قال ان القوة اللمسية اربع متغايرة بالذوات الحاكمة بين
الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة
بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون
الآلة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة
في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة
لامسة واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ ليستا متماثلين
وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلابد من قوى متعددة اما اربع او خمس
لادراك تلك الملموسات وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد
المذوقات كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم
ان يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة
على حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة
مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملموسات بخلاف الطعوم
فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه
المصنف لظهور ضعفه الثاني من التنبيهين قوة الذوق في ادراكها مشروطة باللمس
اذ لا يتصور ادراك ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك
اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك [illegible]
اللمس وحده بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلابد من
التغاير وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق
للشعور بما يلائم من المطعومات التي تستبقى بها الحيوة لتجلب واللمس خلق للشعور بما
لا يلائم لتجتنب وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها و
فساده بغلبة بعضها على بعض فلابد له من قوة تدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله

وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لابد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان
بينهما مضادة وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب
جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان
الطبيعة لا ينتقل الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في
الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان وههنا ابحاث اي مباحث نختم بها هذا النوع
اي الاولى من الانواع الثلثة احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف
في ادراكاتها وتفاوتها في ذلك انما هو بحسب القوة المانعة وضعفها فكلما كان
اقوى مانعة لمدركه كان اقوى احساسا به وذلك اي التفاوت في المانعة قوة وضعفا
انما هو لغلظ الآلة ورقتها فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة وعلى هذا اضعفها في
الاحساس البصر اذ آلتها النور وهو الطف من آلات سائر الحواس ثم السمع و
آلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء
الصلبة الارضية فلذلك كانت ملائماته الذ ومنافراته اشد ايلاما ثانيها ان ههنا
محسوسات مشتركة اي تشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس
بها الى قوة اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون
والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب
اليه جمع لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة وقد يجاب عنه
بانها محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى
كما اشار اليه انما هو ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله
فانها انما تحس بواسطة اللون والضوء او الحرارة والبرودة ونحوهما وتفصيله ان يقال
ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط
اللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد او صلابة او لين والذوق يدرك العظم
بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من
القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا و
يدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم
ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام
عظيمة وقد يستعان فيه اي في ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون
لان الجسم المتحرك لابد ان تختلف نسبته الى اجسام اخرى كان يصير قريبا من جسم كان بعيدا
عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه

متحركا ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع متحركة حركة يعتد
ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من
جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد قرا باستعانة الشم والسمع والعقل
في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس
به اصلا لكن يقارن المحسوس الحقيقي كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو
محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق
المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا اخرج الجواب عما ذكر في المباحث
المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض بما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس
الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الست قد سمعت ان البياض مثلا
قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك ان
للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن
لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض
فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي
بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية لغيره وذلك لا ينافي
كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية
احدهما مشروطة برؤية الاخرى واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان
معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض
وهكذا الحال في سائر الامور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا قطعا واما كون
الشخص ابا عمرو فلا تعلق له بالاحساس البتة والمصنف اذا رجع الى نفسه يجد تفرقة ضرورية
بينهما واعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح
الفرق بين معنيي المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على
المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد في المعنى الآخر النوع الثاني القوة
المدركة الباطنة اي القوة التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة او معينة في الادراك
وهي ايضا خمس الاول المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس
الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها النفس ثمة فتدركها ولما كانت هذه القوة
آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها ويثبتها اي يدل على ثبوت الحس المشترك ثلاثة اوجه
الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث يرتسم فيها باسرها لما امكننا
الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا او سلبا مثل ان نحكم بان هذا الملون هو هذا الملون

اي المقادير والاوضاع والاشكال و الاعداد والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة

اوليس هذا الملون فان القاضي الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضره الخصمان اي المحكوم عليه والمحكوم
به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك
فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا سبق ان الجزئيات
لا يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية يدركها بين منها
ويحكم فيما بينها ولقائل ان يقول فما قولك في ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لها
واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات
وحينئذ فقد جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل والا وان لم يكن مدركهما
واحدا بطل اصل الدليل وهو ان الحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو
العقل كما اشرتم اليه اولا حتى يتصور حضورهما عنده اجيب بان الحضور عند العقل
لا يجب ان يكون باجتماعهما في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة
للعقل كالحواس الظاهرة الوجه الثاني القطرة النازلة يرى لها خطا مستقيما والشعلة
التي تدار بسرعة شديدة يرى لها كالدائرة وليستا اي القطرة والشعلة في الخارج من
القوى المدركة خطا ودائرة فهو اي كونهما كذلك انما يكون في الحس وليس في الباصرة
لانها انما تدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط
فهو لارتسامهما على الوجه المذكور في قوة اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوى هي النفس
الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار فهي قوة جسمانية باطنة يرتسم فيها صور المحسوسات
ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامه بالقوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة
لا تدرك الشيء الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين
فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان ينمحي هذه الصورة عنها
ينطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا
انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن
سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذي صورناه وايضا
ارتسام ما له امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في
محالها وهو مما نازع فيه لان الاعراض متمانعة دون الصور الوجه الثالث ما يراه النائم
والمبرسم والكامن موجود فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا
مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصورة والاصوات
وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور
الموجودة وليس وجودها في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو اي ذلك المدرك

جسمانية لا عقلية لما مرّ من ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية وليس حسًّا ظاهرًا لتعطله في النوم
ولان الرائي ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسًّا باطنًا ولقائل ان يقول لعل
المدرك لها النفس كما مرّ من انها تدرك الكلي والجزئي ايضا وامتناع ارتسام الصور التي لها مقدار
فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا واحتج الخصم النافي للحس المشترك بوجهين الاول ان
حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما يرى في النوم جزء من بدن النائم ضروري البطلان
قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير في الصغير كما مرّ الثاني انا
نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان بالايدي والارجل
كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نفعل شيئا مما ذكرناه بالدماغ ومنكره مكابر لانكاره
ما يجده كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط الدماغ فيه اي في الادراك الاحساسي ممنوع
وما ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اي الدماغ ليس آلة جرمية اي ليس جرمه آلة للاحساسات
المذكورة كما اقتضاه دليلكم فنعم اذ لا نزاع لنا فيه الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال
وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة
فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها
لصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته اي لامتنع ان يعرف من شيء انه الذي رئي
فيما سبق من الزمان واختل النظام اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به ان يتعرف
حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق
من العدو ويختل امر المعاش والمعاد واثبت وجود الخيال بوجوه ثلثة الاول قوة
القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو
الخيال قلنا ما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مرّ بطلانه
وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف تقول
القابل غير الحافظ البتة حتى تثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها
الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها اي دون القوة الخيالية
لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون هناك
قوة واحدة قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات
الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك فهي مشاهدة كما في المحسوسات
الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت
المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف
بالمشاهدة وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان تكون الصورة مرتسمة في قوة واحدة

فتارة

فتارة يلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها الثالثة من تلك القوى
هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية
التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل
اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بان هذا
الاصفر هو هذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة
الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين
والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس
المشترك الرابعة منها القوة الحافظة وهي الحافظ للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة
لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى في اثباتها بما ذكرنا
ثمة الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية
المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين
وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت
لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاتها
بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات
مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا
لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس كل منها ما ارتسم في الاخرى و
الوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما ليس لما سواها فيها
بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة
العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما ولنختم هذا النوع الثاني
بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى الخمس الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك
المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما لما اعتقدوا
انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته قلنا
لم لا يجوز ان يكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط فتصدر تلك الافعال عنها
بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع اخرى الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن
الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما
بينهما مزود على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه اي مقدم البطن الاول لتصادفه
المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانه خزانتها التي تحفظها ومحل
الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره على ما

حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين ليأخذ من هذه المحسوسات التي في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في موخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمات المؤدية الى الاختلال والمعاوف محاذيها المذكورة بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اي دون فعل غيرها من افعال ساير القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحل لما كان الامر كذلك خاتمة لابحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بالجرد ارادته مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول فليتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وبكل جزئي على انه غير الآخر اي والحكم بسلب احد الجزئين عن الآخر كما في هو لك زيد ليس بعمرو فلابد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات وشاهية ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان تكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني وجداني بلا شبهة اي واحد اسمع وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مدبرة للبدن المعين فهو اي النفس بتاويل الانسان فاعل للجزئيات من الافعال التدبيرية ولابد له فيه اي في كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الرأي الكلي نسبته الى الكل من آحاد ذلك الكلي واحدة فلا يصلح الرأي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس مدرك للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشيء الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي وللخصم القايل بان النفس لا تدرك الجزئيات وجوه الاول يعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك ساير المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه الثاني ان كل عضو هو محل لقوة توجب انه فعله الذي ينسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهما انما يطلق في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من

ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في موخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في ساير القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا الكرة الشخصية مثلا فلابد له اي لادراكنا اياها ان يرتسم في المدرك منا صورته المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لابد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا مخصوصا على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين متخصصين على وضع معين هكذا فانا نميز بين المربعات الثلثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معنى اين هو من صاحبه فاحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن يساره فلو كان محله اي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا يقبل الانقسام المقداري والجواب عن وجوه الخصم ان شيئا من ذلك الذي ذكره لا ينفي كون الحواس الات والنفس هي المدركة فيرتسم الجزئيات في تلك الالات وتدركها النفس بملاحظتها لما ارتسم في الاتها فلا يلزم انقسام ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الالات وان لم تكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا ينفيه شبه الخصم كاف للمستدل في اثبات القوى المذكورة اذ يعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر وبذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب النوع الثالث القوى الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في فايدة العدول ظاهر وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمد الاعصاب وتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا وترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء من مباديها كما في البسط اي بسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهذه مبادي اربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس يتصور الحركة اولا فيشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فيزيدها بالشوق ارادة قصد اليها وايجاد لها فيحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها وايقاع وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته

بانه فيتردد ويشتاق واما الذى يثق بقدرته فلا شوق له القسم الثالث من الاقسام
الثلثة التى فى الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التى لها نفس فى النفس الانسانية
اى فى بيان قواها ولذلك قال وقواها يعنى المخصوصة بها تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها
للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية او السلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظرى
وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة فى الامور الجزئية
مما ينبغى ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملى فهاتان قوتان متغايرتان
اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام
الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت
خيرات او شرورا جميلة او قبيحة ومبدأ القوة مستمد من القوة النظرية لان تحصيل
الاراء الجزئية انما يكون بقرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كان
يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغى ان يفعل او قبيح ينبغى ان
يترك فيكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منها رأى فى امر جزئى مستقبل
من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى فى كيفية ايجادها واعدامها
وكذا الماضى او الحاضر لا تروى فيهما ايضا للايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة
واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئى تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن
ويحدث فيها اى فى النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيأت انفعالية تتبعها
احوال بدنية هى الضحك التابع للتعجب الحادث فى النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية
الاسباب والخجل والحياء واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات
المختصة بالانسان فظهر ان النفس يتأثر من قواها كما انها تؤثر فيها القسم الخامس
من الاقسام التى ينطوى عليها الفصل الثانى من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر
فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث فى المركبات التى لا مزاج لها اعلم ان
حر الشمس وغيرها تصعد الى الجو اجزاء اما هوائية ومائية مختلطتين وهو البخار
وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده خفيف وليس يختص
الدخان كالمعروف فى الجسم الاسود الذى يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار او
الدخان ساذجا بل يتصاعدان فى الاغلب ممتزجين ومنهما يتكون جميع الاثار العلوية
اما البخار فان قل واشتد الحر فى الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية وبقى الهواء
الصرف والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا او لم يكن فى الهواء من الحرارة
ما يحلله فان وصل ذلك البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التى هى الهواء البارد كما عرفت

عقد بجوده وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد
شديدا وهو المطر واما مع جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع و
التقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد وانما
يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فينمحى الزوايا عن جوانب
القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا
او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد
من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة
وكان هو فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التى كان هناك
يمطرون وقد لا ينعقد فهو اى هذا البخار الكثير المتكاثف الذى لم ينعقد سحابا ماطرا
الضباب المجاور لوجه الارض واما قليله اى قليل البخار الذى لم يصل الى تلك الطبقة
فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا فى اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند
اجتماع شئ يعتد به اما بلا جمود بعد النزول وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته
الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد تتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد
فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازى ان تكون هذه الاشياء فى الاكثر
من تكاثف البخار دون الاول من تكاثف الهواء واما الدخان فربما خالط السحاب لانه
يرتفع البخرة والادخنة كثيرة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس
ذلك الدخان فى جوف السحاب فيخرقه اما فى صعوده بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية
لتصعيده او عند هبوطه للتكاثف اى لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من
خرقه له اى خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا او هابطا ومصاكته اياه صوت هو الرعد
وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما
الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار يشتعل بادنى سبب
مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة
واذا اشتعل فلطيفه ينطفى سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفى حتى يصل الى الارض
وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ فى المتخلخل ولا يحرقه ويذيب
الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة فى الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احرق
من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير
ابى عبد الله بن خفيف قدس سره فما ذاب قنديلها ولم يحرق شيئا منها وربما
كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى

الا صبيا كان في صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي
بحرارتها واما اعني الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا
فيحفظ الحرارة التي تصعد معا بخلاف البخار فيحترق الدخان حينئذ كالشمعة التي تطفاء
وتحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان الواصلة الى الشمعة الفوقانية
ويتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل بهذه النار فما
كان منه اي من الدخان لطيفا صارت مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك المشتعل
كانه كوكب تنقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لان الغاية تعلق به النار وتعلقا تاما
من غير اشتعال بل يثبت فيه الاحتراق ويدام متصلا لا ينطفي اياما او شهورا ويكون على صورة
ذؤابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات والاذناب
والنيازك وذوات القرون وما كان من البخار غليظا اي كثيفا جدا تعلق به النار تعلقا
فيحدث في الجو علامات سود وحمر على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت
الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر السواد وقد يقف الذوابات ونحوها تحت كوكب فيدور بها
الفلك معه شايعة اياه فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او ذنابة واحدا او اكثر من واحد
وهذه الاقسام التي ذكرنا هو للدخان الواصل الى كرة النار واذا اتصلت بالارض احرقت
ما عليها وتسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد
حتى وصل الى حيز النار من غير ان يتقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه فيرى كانه
تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما
يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفاء اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل
الدخان من الاول الى الثاني فاتحد المهيب الى فتيلته وايضا نقول فالدخان قد يكسر
حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع بطبعها الى الارض ولا ينكسر وحينئذ
يصعد ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ لان نفوذه في النار البسيط الغالبة
على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع وبرتد بمصادمة كرة النار المتحركة
بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعضا دائرة سهام على جهات شتى وعلى
التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح مثل ما وقع في كلام ارسطو ان الريح يحد
بانه متحرك هو هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان
الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه من حال
الدخان في توليد الريح كان اكثر مبادي الرياح فوقانية كما شهد به التجربة والريح كما يحدث
بهذا الطريق في الاغلب فقد يحدث ايضا بان يتحلل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة

عظم

۲۷۲

عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطاوعه ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء
ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة
دفعة فيدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فتنضغط الاجزاء الارضية بينهما وترتفع كانها
تلتوي على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها والاعصار
المسمى في الفارسية بكردباد هذا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع
فلان الريح في الاكثر يلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يقل الا حين
يتصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا يمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر يقل
فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان
اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح يجمع السحاب ويهب منها برودة
السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد
الا انهم جعلوا اصولها اربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب
يسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب ويسمى التي تهب مما
بينها نكباء وايضا نقول فقد يحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كدائرة محيطة تلك الاجزاء
بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة
على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله
فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم في الحس ادى
الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كالمرآة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية مرايا
متواصلة على هيئة الدائرة فيرى جميع تلك الدائرة كانها منورة بنور ضعيف ويسمى الهالة وانما
لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع يخفي حجم السحاب الذي لا يستره
فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف اجزائه التي
لا يقابله فانها تؤدي خيال ضوئه كما عرفت قبل واكثر ما يتولد الهالة عند عدم الريح فان
تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر
لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح ياتي من تلك الجهة واذا
اتفق ان يوجد سحابتان على الصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدث هناك هالة
ويكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان
هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادر جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك
فقد زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك
هالة فيها قوسية قليلة وانما يتفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه رأى

حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فشوش فی اداء الضوء وعرض ما عرض للقوس وقد یحدث مثل ذلک الذی ذکرناه من الاجزاء الرشیة الصقیلة علی هیئة الاستدارة فی خلاف جهة الشمس ومن قوس قزح وتفصیله انه اذا وجد فی خلاف جهة الشمس اجزاء رشیة لطیفة صافیة علی تلک الهیئة وکان وراءها جسم کثیف اما جبل او سحاب کدر وکانت الشمس مرئیة من الافق فاذا ادبر علی الشمس ونظر الی تلک الاجزاء انعکس شعاع البصر عنها الی الشمس ولما کانت صغیرة جدا لم یؤد الشکل بل اللون الذی یکون مرکبا من ضوء الشمس ولون المرآة وتختلف الوانها ای الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب فی الوانها وبحسب الوانها ما وراءها من الجبال والوان ما ینعکس منها الضوء من الاجرام الکثیفة ورایت بعض الفضلاء من زماننا ممن له فی علم المناظر کعب عال وهو المولی الفاضل کمال الملة والدین الحسن الفارسی برد مضجعه یدعی بطلان ذلک الذی ذکرناه من اسباب الهالة وقوس قزح لکنه ای ما ذکرناه فیها رای الجمهور فذکرناه متابعة لهم وفی المباحث المشرقیة زعم بعضهم ان السبب فی حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلکیة وقوی روحانیة اقتضت وجودها وحینئذ لا یکون من قبیل الخیالات وهو ان یری صورة شیء مع صورة شیء آخر مظهر له کالمرآة فیظن ان الصورة الاولی حاصلة فی الشیء الثانی ولا یکون فیه بحسب نفس الامر قال الامام وهذا الذی ذکره لا ینافی ما ذکرناه فان الصحة والمرض قد یستندان الی اسباب عنصریة تارة والی اتصالات فلکیة ومأثرات نفسانیة اخری لکن هذا الوجه یؤیده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث فی الجو یدل علی حدوث حوادث فی الارض فلولا انها موجودات مستندة الی تلک الاتصالات والاوضاع لم یستمر هذا الاستدلال وایضا نقول فالبخار المحتقن فی الارض یخرج القلیل من مباهها وینقلب لکثیر بمعونة البرد الذی فی باطن الارض ماء وشبها فیخرج منها ومنه العیون السیالة اذا کان البخار کثیرا فیحصل المدد بعد المدد کان القابض یجذب الباقی ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذی انقلب ماء وفاض الی وجه الارض وجب ان ینجذب الی مکانه ما یقوم مقامه لئلا یکون خلاء فیتقلب هو ایضا ماء ویفیض وهکذا یستتبع کل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازی وماء العیون الراکدة یجذب من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الی وجه الارض ولکن لم یبلغ من کثرة موادها وقوتها ان یطرد تالیها سابقها وهذا الکلام ینافی ما ذکره المصنف من التعلیل بامتناع الخلاء ویقتضی ان یعلل السیلان بکثرة الابخرة المقتضیة للاندفاع الی فوق والرکود بقلتها فتأمل قال ومیاه القنی والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان یشق الارض فاذا ازیل ثقل الارض عن وجهها صادفت

منفذا

منفذا یندفع الیه بادنی حرکة فان لم یجعل هناک مسیل فهی البئر وان جعل فهی القناة ونسبة القنی الی الآبار کنسبة العیون السیالة الی الراکدة واعلم ان النزح من الآبار والعیون الراکدة سبب لنبوع الماء فیها لان ثقل الماء الظاهر یمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قویت تلک الابخرة واندفعت الی خارج وقد اختلفوا فی ان هذه المیاه متولدة من اجزاء مائیة متفرقة فی عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخاری الذی ینقلب ماء وهذا الثانی وان کان ممکنا الا ان الاول اولی لان میاه العیون والقنوات والآبار تزید بزیادة الثلوج والامطار وایضا نقول فالبخار والدخان اللذان فی الارض قد یکثران ویریدان الخروج منها بقوة ومسامها متکاثفة فتزلزلانها بحرکتهما ومنه سکون الزلازل واذا کانا قلیلین او کان مسامها مفتوحة لم یکن زلزلة ولذلک قل الزلازل فی الاراضی الرخوة واذا کثرت الآبار والمغنی فی ارض صلبة قلت زلزلتها وقد یخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الی الدهنیة وقد صارا نارا لشدة الحرکة المقتضیة للاشتعال والانقلاب الی الناریة وربما قویت المادة علی شق الارض فیحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق فی بلدة جعل عالیها سافلها وربما کان فی موضع الانشقاق وهدات فیسقط ما فوق الارض فی تلک الوهدات وقلیلا ما یتزلزل الارض بسقوط قلل الجبال علیها بتواتر المطر وشدته وایضا نقول یحدث فی الارض قوة کبریتیة وفی الهواء رطوبة یختلط بخار الکبریت باجزاء الهواء الرطب فیفید مزاجا فیصیر دهنا ای فی طبیعة الدهن وربما یشتعل بانوار الکواکب وبغیرها فیری باللیل فی ذلک الموضع شعل مضیئة غیر محرقة احتراقا یعتد به وذلک للطفها مخلص بعبارة جامعة وافیه ما ذکرناه فی الفصل الثانی او فی المرصد الاول کله آراء الفلاسفة حیث نفوا القادر المختار کما سبقت الیه الاشارة فی اثناء الکلام مرة بعد اخری فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الی استعدادها فی موادها یقتضی اختلاف الصور الحالة فیها واحالوا اختلاف آثارها الی صورها المتباینة وامزجتها المخالفة واحالوا کل ذلک فی الاجسام العنصریة واسندوه بالآخرة الی حرکات الافلاک واوضاعها واما المتکلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات متوافقة بالحقیقة لترکبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فیها انما یعرض الاختلاف للاجسام لا فی ذواتها بل بما یحصل فیها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام علی رأیهم متوافقة فی الحقیقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا علیه الا النظام فانه یجعل الاجسام نفس الاعراض الملتئمة فیها الاجسام والاعراض التی یترکب فیها الجسم مختلفة بالحقیقة قطعا فتکون الاجسام ایضا کذلک ای مختلفة بالحقیقة وقد سبق فی المقصد الثانی من الفصل الاول

من هذا المرصد انه لا محيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة
في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فيكون منافيا لما
قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها المرصد الثاني
في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية المقصد الاول في ان الاجسام محدثة
وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال انها اما ان يكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة
بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام منقسمة
الى نفس الامر ثم اما ان نقول بواحد منها او لا نقول به بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات
الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين
واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن
تبعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام
تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها
الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع
المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع
المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة
من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها
وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة
عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية
بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها
واحدة منها لكن هذه الصورة مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها
مستمر الوجود بتعاقب انواعه نعم الصور المشخصة فيهما اي في الصورة الجسمية والنوعية
والاعراض المختصة المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية
كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده المشخصة اذ يجوز حصوله
من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار
انواع المركبات في ضمن افراده المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال
انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو فقال ثاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع
الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكانه
اخذ مذهبه من الكتب الالهية ففي التوراة ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة
فذابت

وصارت ماء فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل
من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصل البواقي بالتلطيف
وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها
بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع
من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدثت الصورة
التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم
من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة
فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة
النفس والهيولى وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها
فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق او
الولوع والا فهو متعد بنفسه وقيل هي الوحدة فانها تحيزت وصارت الوحدات نقطا
ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا
واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات
لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به
احد لانه ضروري البطلان فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي الراي
الخامس التوقف في الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد
ويتوقف فيه بل لا بد ان ينفيه بديهة وهو مذهب جالينوس اذ يحكى عنه انه قال
في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث
وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان
زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية
فظاهرة لان قدم ما لا يخلو يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى
فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض الحادثة اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو
عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض والاظهر ان يقال لما سيجيء اي في المقصد
السادس من هذا المرصد واذ لا يوجد الاجسام بدون التمايز بينها لان كل موجود لا بد
ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض
بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تالفت الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين

وكل ما هو كذلك فهو حادث وقد مر بيانهما اى بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض
وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثانى لكان اولى لقوله وقد بيّنا
الثانى من الوجهين ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث
انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون فى حيز بالضرورة فان كان كونه فى ذلك الحيز مسبوقا
بالكون اى بكون آخر فى ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون الثانى فى المكان الاول والا
اى وان لم يكن فى ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال دليلكم منقوض بالجسم فى اول
زمان حدوثه لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لا فى المكان
الاول ولا فى المكان الثانى لانا نقول الكلام فى الجسم الثانى فيدعى انه لا يخلو عن الحركة والسكون
لا فى الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر المعلل
اذ مقصوده حدوث الجسم وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجهين الاول ماهية الحركة المسبوقية بالغير
اى ماهيتها يقتضى المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول هى الكون
الثانى فى مكان آخر فيكون مسبوقة بالحال الاولى والكون الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية
بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث الثانى الماهية لا توجد
الا فى ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها ولا شك
ان شيئا من جزئيات الحركة لا توجد فى الازل لان كل جزئى منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها
فلا يوجد الا متعاقبة فلا توجد ماهيتها ايضا فيه اى فى الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها الثالث
كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلى فيجتمع العدمات اى عدمات جميع الحركات الجزئية
فى الازل وحينئذ فلا يوجد فى الازل حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هف واعترض
عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه
شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها
ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس بعض شئ من اجزاء الازل
الا وينقطع فيه شئ من تلك العدمات التى لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس
لاجزاء الازل انقطاع فى جانب الماضى فاذا وجد فى كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن
هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها
وقد ذكر ههنا لبيان حدوث الحركة وجوه اخر مآلها الى ما ذكرنا وانما يختلف العبارة
دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات فى الازل كان
افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلى مسبوقا بالغير
وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها وهو المط اما الى الوجه الثانى

وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث و
اعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه
متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئى منها يوجد فى جزء من الازل على ما صورناه
وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوه
عن مثل هذه الحوادث التى لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما
فلا بد لنا فى ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر
لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا و
الا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة
وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها فى مباحث ابطال
التسلسل وتقريره ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض
من حركة ما كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بقدر
متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى
والثانى بالثانى وهكذا لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء
الجملة الناقصة كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هذا خلف
والا وجد فى اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فينقطع الناقصة ضرورة
فيكون متناهية والزائدة انما يزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهى بالمتناهى متناه
بلا شبهة فيكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعنى عدم
تناهيهما فى تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وانما استلزم وجوده
عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اى على الاستدلال بالتطبيق فى ابطال التسلسل
سؤالا وجوابا فلا نعيده دفعا للاطالة الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف
وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابق وبعضها
مسبوق ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من
يوم ما وهو اليوم الذى نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء فى جزء السلسلة
التى لا يتناهى مسبوق اى موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الا الآخر
سابق ومسبوق بحسب الغرض اذ المفروض لا يتناهى السلسلة فكل واحد من اجزائها
الا الآخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية
لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالاخير
المذكور فيكون عدد المسبوق اى المسبوقية ازيد من عدد السابق اى السابقية بواحد

وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان بحسب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد
وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما تساوي عدد المشهور من
غير لازم كالاب واحد له ابناء الآن يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت
السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان وانما قلنا السكون
حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم
في مباحث الاين من ان وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا انواعه الاربعة لان
حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق
وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودي اي موجود قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل القدم
ينافي العدم لانه اي القديم ان كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى واجب بالذات لما سيأتي في اثبات الواجب تعالى ولا يكون ذلك الواجب الذي استند
اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف
تأثيره اي تأثير الموجب في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من
عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا
والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود
الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب بل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب
صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو
عدم هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب هذا خلف واذا امتنع عدم هذا الشرط
مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي
كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام
عند الحكماء غير الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها
جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فان الاجسام متساوية في الماهية
لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما يصح على الآخر
وما ذلك الا بخروجه عن حيزه او بنقل الاجسام اما بسيط ويجوز على كل جزء منه اي من
البسيط ما يصح على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما
مركب من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الآخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فيعلم بالضرورة ان
معقول الوضع غير واجبة البسائط لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى
طبيعتها فكذا المركبات لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها ويعلم

ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار الذي خلقه ان يغير وضعه فيجعل يمينه
يساره وبالعكس وانكاره مكابرة لا يعتد به المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين وكالا
للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون كون
آخر لا الى نهاية والتالي باطل بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون في حيز لكونه
متحيزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق بالآخر اي بكون آخر لزم القسم الاول لان ذلك
الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اي وان لم يوجد له
كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فيجب ان يكون
قبل كل كون كون آخر لا الى نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون
قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد
له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون
قبل كل كون كون آخر لا الى نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم
خلو الجسم عن الكون وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون
غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول
بان يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم
عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون
آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام واما بطلان التالي فاما
القسم الاول وهو قدم الكون فبمثل ما بينا به حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب
الاكوان الى ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل
ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان كون
السكون وجوديا اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيجوز حينئذ
زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها ازلية فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك
لا شك في انه وجودي بلا خلاف ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان القائل ان
يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه
بشيء منهما في الازل ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالعرض اذ لا اجزاء
لها الا بالوهم وفي الخارج هو ان الحركة كون واحد مستمر من المبداء والمنتهى لما مر من ان الحركة
يطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود
الذي لا انقسام له في ماخذ الحركة وهو الذي يدعي انه قديم لا المعنى الاول فتامل المسلك الثالث
للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الآمدي الى بعض المتاخرين من الاشاعرة وهو ايضا

مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات التي كانت فيه باقية بهنا بحالها سوى قليل
منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والثاني
باطل بعينه واستيعدوه بما مر بعد ما قررناه في المسلكين السابقين حسن فلا نشتغل
به حذفا للمؤنة المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى
والصورة وسيأتي في الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته
وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن فهو موجد فلم موجد ولا يتصور
الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرناه صاحب العدم من انه لا يجوز الامام الرازي
اسناد القديم الى السبب الموجب كما لم يجوزوا استناده الى المختار وقد نبهناك على
ما فيه وقد ذكره المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات
اي صفاته تعالى فيكون الاجسام حادثة لما مر ان القديم لا يستند الى المختار وهذان
الوجهان اي الرابع والخامس بيان حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات وضعفهما
كالاولين فانهما لا يفيدان الا حدوث الاجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمهما الى
نفي المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه حمل عين الاول لمعاء الموجبات واما الخامس
ففي حكم الاولين بلا اشتباه. المسلك السادس الجسم لا يقوم به الحادث وهو ضروري لما
نشاهده من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان
والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سنشير من عليه في الالهيات من ان القديم لا
يكون محلا للحوادث احتج الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهي مستخرجة من العلة المادية ان
يقال المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق
بالمادة وتسلسل اي لزم التسلسل في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية
والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع
تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا نسلم كون المادة قديمة فانه اي كونها
قديمة يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما سلف
وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس
ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها
الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده
قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا
حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة
فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب منع ان التقدم بالزمان اي لا نسلم تحقق التقدم الزماني

فانه

فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم الزمان
على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور حينئذ الشبهة الثالثة
وهي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم وماخوذة من العلة المؤثرة ان يقال فاعلية الفاعل
للعالم اي تأثيره فيه وايجاده اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعليته
حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث يختص بذلك الوقت والا اي
وان لم تتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ
بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص
بلا مخصص والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول
فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته
قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول
الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الايجاد ان
كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف
على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم
الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن
جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فينتقل الكلام اليه ونقول
ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج
فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون
حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو
محال وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان الاول النقض
بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث
قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام
في هذا الشرط الحادث كما في الاول فيتسلسل الحوادث المترتبة الى لا نهاية له فلو صح دليلكم
لكان الحادث اليومي قديما لا يقال انه اي الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية
من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا
التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابداء الفارق
بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل
في الامور التي ضبطها وجه سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه وايضا فنقول

اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا
بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبداء القديم بتسلسل الحوادث
المتعاقبة كما فى الحوادث اليومية عندكم فان قيل ذلك اى تسلسل الشروط المتعاقبة
انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث
المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبداء القديم ما هى
مستعدة له وما سوى العالم اى ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط
المعتبرة فى حدوث العالم عليها قلنا لا نم ذلك الذى ذكرتموه من ان الشروط و
الحوادث المتعاقبة انما يتصور فى الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد
عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهى فيما لا يزال الى ما هو شرط اى
الى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسمانى فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال
لكل حادث مادة وتلك المادة لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى
وقد اجبنا عنها الوجه الثانى ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه على الآخر
انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اى فى ذلك الترجيح الى داع مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه
فى بيان طريق الهارب من السبع وقدحى العطشان فنقول الفاعل حادث بمجرد
الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت
قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شئ آخر حادث
فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة
واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها فى وقت معين بلا سبب مخصوص
لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت فى مزال الاوهام فى امثال
هذه المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم اى امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب
من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وانه يرفع الامان عن البديهيات لجواز الحاجة
واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تاثير البارى فيه اى وكذا امكان تاثيره تعالى فى العالم
لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور وحينئذ فيجب ان يجزم به بامكان وجود العالم فى
الازل من الصانع وهو يبطل دلائلهم اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيهم
انما بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا فنقول ترك الجود الذى هو افاضة وجود
عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات فى كونه جوادا فوجب
قدم جوده والا لزم تعطله والجواب انه اى ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم
التعطل كلام خطابى لا يجدى نفعا فيما نحن فيه من الدعاوى اليقينيات ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة

صحة الازلية لكن الحادث بشرط كونه حادثا فان كان امكانه ازليا لما ذكرتم وليست ازليته
ممكنة لاستحالة ازليته مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث
هو امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية
فضلا عن ان يكون امكانه ازليا المقصد الثانى فى صحة فناء العالم بعد وجوده وهو
فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم فى بيان حدوث السكون
من ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته
من حيث هى قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اى قبل الوجود كالعدم بعد
اى بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز على احدهما جاز على الآخر فقد ثبت جواز
الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه لم يخالف فى ذلك
احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها ودليلهم
على ما اشرنا ما اشرنا اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام فقالوا
لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر آخر وجودى او عدمى الى آخر ما مر
هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالبحث اليه بجده مع جوابه المذكور هناك محضرا عندك
فلا حاجة الى اعادتها المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى
انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج
الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا
اى ومن الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة اى قال الآمدى نحن نعلم بالضرورة العقلية
ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والاراضين والسموات هو عين ما نشاهده
اليوم وكذا يعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من جمعناه معه وان اولادنا
ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل لا يقال ليس ذلك اى جزمنا ببقائها
ضرورة الا لبقائها فى الحس فانه كذلك يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس و
شهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد
ببقائها وقد قلتم انتم الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك
الحس تعاقبها وظنها امرا واحدا مستمرا فكيف يقبلون شهادته فى الاجسام دون
الاعراض قلنا اى لانا نقول لا نم ان ذلك الجزم منا ليس الا للبقاء فى الحس حتى يتجه عليه ما
ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضرورى البديهى لا يطلب مستنده بل هو
ما يجزم به مجرد الفطرة عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهى
المرادف للاولى ومنهم من استدل عليه بانه لو لم يكن الاجسام باقية لانتفى الموت والحيوة

كان به

بمكان بعده

الام يمكن ان يقال بموت حي او حيوة ميت لان محلهما واحدًا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال
حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولا دتغير به التسخين و
التبريد والتسويد والتبييض ونظايرها اذا لم يكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة
باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها
بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض اي في امتناع عدمها على تقدير بقائها والتالي باطل
اتفاقا تنبيه على منشاء مذهب النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل لما قام في الاعراض
ودل على امتناع بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدي
وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام
مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف
بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كان بقاؤها ضروريا اولياء التزم الكرامية انها لا تعدم اصلا
بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام
وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة بالجواهر
المشروطة بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط
بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا
بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فيبطل هذا القسم في الاعراض كساير الاقسام فثبت انها
لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله
تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله ان يفني الاجسام لم يخلق فيها العرض فينتفي
بانتفاء شرط بقائها ولا يخفى ما فيه وهذا مذهب الاشاعرة او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء
وهو الفناء مثلا فينتفي بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على
امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية المقصد الرابع الجواهر يمتنع
عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقداد
الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان التحيز له باعتبار وجود
احد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية
اذ لو جاز ذلك اي تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز
ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة
واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع ايقائها على شيئها وصريح العقل
بداهة يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوزه
والقايم انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية

العدد

العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا
فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان
مكابرا لمقتضى عقله المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان
وكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر
الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري كالاول وقال بعضهم لا تمتنع اثباته لو
جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز الآخر
وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في اثباته
تنبيه على الضرورة بعبارات مختلفة تصور المطلوب الذهن تصورا واضحا فان شيئا
من ذلك الذي جعله دليلا ليس باوضح من المط فكيف يصح الاستدلال تنبيه هل يسمى
الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع
اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضي من اطلاق
اسم الضد على الجواهر وكانه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المتقدم وذلك غير
متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحق وهو بحث لفظي عائد الى
مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء من
المعاني اذ لا حجر في ذلك واعلم ان الحكماء اختلفوا فمنهم من قرب منه في الصور النوعية كالنارية
والمائية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا وهو ايضا بحث لفظي مرجعه
الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط توارد هما على موضوع لم يكونا
ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفى بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على
المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول المقصد السادس الجسم هل
يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع
ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم وجوزه بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر
كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال ومنهم بعض
القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه اي خلوه الجسم عن العرض
الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة البافين
تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان
اما المتكلمون اي الاشاعرة فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر
الافراد المتماثلة وانما تميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم
عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيرها بل كان جسما مطلقا

غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة انما الموجود في الخارج
هو الامور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض
فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا وموافقة النظام في ذلك اي في امتناع
الخلو لهم اي للمتكلمين امر ظاهر يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها
عن الاعراض بناء على ما هو من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم من
احتج عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان
الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة
والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما
نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو
عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض وقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده
فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما
امتنع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن ساير الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد
جدا فساداً ظاهراً اذ لا جامع فيه اصلاً وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة
والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل
او الضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة وكذا
يمتنع الخلو قبله قياساً عليه وهو ايضا حال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك
بالحركة والسكون لانه ثبت بعضا من المطلوب فيهما احتج المجوزون للخلو بوجوه ثلثة الاول
لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض
عند احداث الجوهر وانه ينافي الاختيار والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود
العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحيوة وامتناع وجود العلم بالمنظور
فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر
فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها
فما هو عذركم في صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه
على من يسند النظر لا المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا بدل الثالث بما ذكره الآمدي من
لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه الوجه الثاني معلوم الله تعالى ويمكن
ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها
في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها
غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان انتفى

في العلم

والنظر

والظاهر ان يقال فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن
العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم حينئذ قيام صفات غير
متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وانه محال لما عرفت
والجواب ان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وانه اي ذلك
التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتباري وهذا الالزام الذي ذكرتموه انما يلزم من مجموع
كل معلوم على علم على حدة ويجعل مع ذلك امرا موجودا لا نفس التعلق الاعتباري ونحن
لا نقول به بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعل نفس التعلق لا صفة
موجودة واجاب الاستاد ابو اسحق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان كانت متعلقة
لا متماثلة ان اي بان ضد العلوم المنتفية التي لا يتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا
او واحدا فلا محذور والزم الاستاد على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل
واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر
فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال المعلومات وان كانت
غير متناهية فالانسان لا يقبل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا
واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا يتناهى ان
يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له
قال الاستاد وهذا اسد من جواب الاستاد قال المصنف وانما يصح هذا الجواب
لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا لكنه لم يثبت واجيب عنه
بان اللازم حينئذ اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس
بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا واجاب
القاضي الباقلاني بانه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من العلوم التي لا يتناهى لضد عام
هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك كالموت
والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يضاد صفة
واحدة ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون
المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم
المتضادة كما مرت الاشارة اليه والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك
لضعفه او التزام ان الشفيف الثابت للهواء والماء امر وجودي هو ضد اللون
المطلق لا عدم تنبيه منهم اي من المتكلمين من قال قبول الاعراض الثابت للجواهر معلل
بالتحيز للدوران فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل

لا الاول ان كل منهما مع الآخر وليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف
لان كل واحد من الحدسين ممكن ولا قاطع فى شئ منهما المقصد السابع الابعاد الموجودة
متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد فى ملاء كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية
او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهى الابعاد لا يتوقف على امتناع
الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها لوجوه الاول
لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة قلنا ان نفرض من مبداء معين خطا غير
متناه وخطا آخر متناهيا بحيث يوازنه فى وضعه الاول اى يكون بحيث لا يلاقيه اصلا
وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهى بحركته مع ثبات احد طرفيه الذى فى جانب المبدا
من الموازاة مايلا الى جهته اى جهة الخط الغير المتناهى فيسامته اى يصير بحيث يلاقيه
بالاخراج وذلك اعنى حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة
حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك
وهى اى مسامتة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون فى الخط الغير
المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذى
فرض غير متناه الا والمسامتة قبلها اى فوقها من جانب لا تناهى الخط قبل المسامتة
معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما حصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف
الثابت من الخط المتناهى فاحد الخطين هو هذا المتناهى مفروضا على وضع الموازاة
والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكان هناك خطا آخر كان
منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد ايضاحه بان
نفرض الخط المتناهى خارجا عن مركز كرة موازيا للغير المتناهى ثم نفرض حركتها حتى
يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير
النهاية اذ قد تبين اقليدس فى الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية
مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية
مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة
اما كم او كيفية حالة فيه سارية فى جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير
وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقط الفوقانية يعنى اذا فرض ان نقطة
ما هى اول نقطة المسامتة لم يكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما يكون بحدوث
زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفى حال
حدوث النصف يوجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذ قطعا وتلك المسامتة مع نقطة

مع ما مر

فوقانية بلا شبهة فلا يكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك
ما هو اول تلك النقطة وقد تبين بذلك ان المسامتة انما يكون بالحركة وكل حركة منقسمة
الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق يكون المسامتة مع نقطة اخرى
وهكذا قال المصنف وتلخيصه اى تلخيص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن
الفرض اى المفروض المذكور واللازم باطل لانه يستلزم اما الامتناع المسامتة او لوجود
نقطة هى اول نقطة المسامتة اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المسامتة وهو احد الامرين
او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقطة المسامتة وهو الامر الآخر والقسمان باطلان
اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزامه وجود ما يتناهى ما لا يتناهى ايضا
واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها
على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهى اولا مسامتا ثم تحرك الى
ان صار موازيا وقال فلا بد من نقطة هى آخر نقطة المسامتة لانها كانت ثم زالت
فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة واعترض عليه بمنع
امكان الفرض اى لا نم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود
خط آخر متناه يكون موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ما لنا اذ يجوز
ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها
محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون البعد الغير المتناهى ممكنا
والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذى لا يتناهى
او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة اى نحن نعلم
ببديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن فى نفس الامر
لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو
اللامتناهى وحده واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية
مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة بتحريك خط مستقيم
مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه الا مكابرة
وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك
التقدير وقد يقال عليه ايضا لا نم لزوم نقطة هى اول نقطة المسامتة لعين ما ذكر ثم
بطلان التالى اى يستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة
كما ذكرتم وجب ان لا يوجد فى الخط الذي لا يتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة لان
المسامتة انما يكون بزاوية وحركة مستقيمتين فلا يوجد هناك ما هو اول نقطها لان كل

نقط نفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك
بان المسامتة لها اول لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت المسامتة
معها في ذلك الاول هي اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم ملازمته
لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التي
استثني فيه نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والاجاء في كل قياس استثنائي
يستثنى فيه نقيض التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية
وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة او لا يوجد
وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي هاهنا بحث وهو انا
لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك
اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة
مكانا ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ
الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة
الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط
المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الآن يكون لها زمان هو اول ازمنة
وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا
اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامتة في الوهم بيانه ان نقول
لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت
المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية
اي لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة
اخرى فلا يتعين نقطة اولى تقف الوهم عندها وهكذا الامثل ان يقال لو حدثت
الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد ان يتعين لها ولمسافتها جزء اول
في الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم
لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط
للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامتة الا
وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة هي اول نقط المسامتة
اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والا لزم وجود مسامتات غير
متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هي باول النقط
ولك ان تحمل ذلك الاخ على هذا المعنى بان تجعل تعيين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها

في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض فضلاء المتأخرين
وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد
بان يقال ان اطول خط تفرض في المتناهي الموجود هو محدد العالم فاذا فرضنا خطا يوازنه
ثم تحرك حتى يسامت طرفه والمسامتة مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل مسامتته مع
ما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقط لا يتناهى وبعد غير متناه يتعرض فيه تلك النقط
وهذا الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا يعقل لانه لا يمكن اخراج
خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجودا هناك ولا ملاء فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة
فيه والوهم البحت الذي لا يساعده العقل لا عبرة به وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط
موهومة غير متناهية وهذا الكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة
الفرقة الوجه الثاني وهو عكس الاول في انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين
الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع وهو لزيادة تقرير و
تحقيق له اي للوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كانهما
مايلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك
الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب
التلويحات واشتهر ببيان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط
غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بد ان
يصير الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما قررناه
منه يفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة
والتخلص راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث انا نفرض من نقطة ما خطين غير متناهيين
كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذراع ذراعا وبعد ذراعين
ذراعين وعلى هذا تزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي
الاضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر واظهر وحاصله ان يكون الانفراج
بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة
واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له
نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة
تلخيص عجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو
فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها
في السلمي الذي اورده في اشاراته كما يطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث

دال على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا الا من
جهة واحدة اذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله ولو جوز
مجوز اسطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك بخلاف الاولين فانهما يبطلان لاتناهي الابعاد
على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف رحمه الله
تلخيصا شافيا نفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان زاوية
تقدر لامتداد كما قرر تصويره او اريد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا
او انتقص كما اذا انعكس الحال بينهما فللانفراج اليهما اي الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما
بلغا فذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة
اذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا
واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى هذا فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ
يكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني
الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع
وما بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه هو الامتداد الاول
نسبته الى غير المتناهي هو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج
الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة
الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي الى
المتناهي المذكورين بجزئه معينة وتستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال
جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه وايضا لانا نقول فيلزم
انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين الوجه الخامس انا نقسم جسما على هيئة الدائرة ولكن
توهما بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل
بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية
يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى ينقسم الابعاد كلها
في طولها وعرضها اعني سعة العالم بهذه الاقسام ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما
غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذلك
الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة
وهذا البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لان كل قسم
من الستة كمثلث متساوي الاضلاع لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي
البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك

لان

٢٨٤

لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست
زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان
لتساوي وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان
الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتداديهما كما في ذلك البرهان الا انه ههنا تصوير او مزيد
توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتداديهما وكان يكفيه
ههنا ان نخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية الا ان
في امكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لا شبهة في امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة
متساوية وحينئذ يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف
مساواة البعد فيما بين الخطين لامتداديهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث
والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد الوجه السادس التطبيق الدال
على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه ههنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية
خطا ونفرض من نقطة قبلها بمتناه خطا آخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين
فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالته ظاهرة او يقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين
كما تقدم مرتين مرة في بطلان التسلسل ومرة في تناهي القوى الجسمانية الوجه السابع انا
نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ويشير الى
نقطة ما من ما بين النقطتين فنقول اما المنتصف اولا فان كان المنتصف كان منها
في الجانب الآخر مثله فيكون من النقط الاخرى في ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما
بالآخر ويتم الدليل وان لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر ويمضي في اتمام الدليل
ولا يذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى ادلة ثلثة
اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر احتج
الخصم على عدم التناهي بوجوه الاول ان ما وراء العالم متميز فان ما يلي يمينه اي يمين العالم
غير ما يلي يساره ضرورة الا يرى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي
غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والتميز لا يكون عدما
محضا فهو اذن موجود وبعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا والجواب منع
ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك التميز الذي ذكرتموه وهم محض
لا عبرة به اصلا الثاني انه اي ما وراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما
يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب ان التقدر الذي صورتموه وهم
باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده

فيما وراءه فثمه فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف متعذر اذ ما يمنع منه اصبعًا اول
ما يمنع اليد كلها والا فلم يمكنه ملاقاة فيه فثمه جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمه بعد
اما مجرد او مادي والجواب لا نم انه لو لم يمكنه مد اليد فيه فثمه جسم مانع لجواز ان يكون
ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه السابع الجسم ماهية
كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت تلك الافراد كانت لا ابعاد غير متناهية
والجواب ان الكلية واءن لم تمنع من وقوع جزئيات لا يتناهى الا انها لا يقتضي الوجود اي
وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل يجوز ان يكون
الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او ممتنع
اللاتناهي في افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية
وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة المقصد الثامن جوز المتكلمون
وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة متشاركة في الاحكام واليه الاشارة
في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات الآية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم
اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم آخر لكان
في جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون الجهة قد تحددت قبله لتصور
وقوعه فيها لا به كما هو الواقع هف والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي
العلو والسفل بالمحدد كما مر واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز ان يكون ههنا
جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا في جهة
منها فان حصر الجهات المتحددة في هاتين لم يقم عليه دليل الثاني لو وجد عالم آخر لكان
بينهما خلاء سواء كانا معًا كرتين وذلك لان هذا العالم كري فان كان الآخر كريا اتصالهما
متصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا اولا وان لم يكن
كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا يكون الا على وجه والجواب بعد تسليم
الخلاء ان يقول لا نم ذلك لجواز ان يملأ بينهما اي يملاء ما بينهما مالي ولو اوردنا ذكر مستند
للمنع تبرعًا قلنا قد يكونان اي العالمان مدورين مركوزين في ثخن كرة عظيمة سادي بحجمها
قطريهما او يزيد عليهما وربما يتضمن تلك الكرة الوفا في الكرات كل واحد اعظم منها من المحدد
بما فيها من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا ان تدوير المريخ اعظم ومحيل
الشمس بما فيها من الافلاك الثلثة والعناصر الاربعة بثلث مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما
عندنا في الحقيقة او مخالفة لها الثالث لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصرها احيانًا طبيعية

فيكون

فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وقد عرفت بطلانه والجواب منع
تساوي عناصرهما وكائناتهما المركبة منها صورة اي لا نم تساويهما في الصورة النوعية
وان كانت متشاركة في الآثار والصفات كاشتراك نارهما في الاحراق والاشراق
ولئن سلمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلا نم تماثلهما حقيقة لجواز الاختلاف في الهيولى
الداخلة في حقيقتهما وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما اي
حصوله في احد الحيزين غير طبيعي ولا نم ان الغير لا يكون دائما المرصد الثالث في
مباحث النفس المجردة واحكامها شرع في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام
وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة
وتوابعها لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون حركتها
ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة
فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع
فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة ومستندًا
اليها لكان الشيء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبًا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه
محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ذلك الوضع هو
عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبًا بالطبع في حالة واحدة بل يكون
الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بان ترك وضع ليس توجها اليه بعينه
لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المط فالاولى ان يوجه
بان المتحرك بحركة المستديرة يطلب وضعًا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان
طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاعراض الموقوف على الشعور والارادة واما
كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث
الاعتمادات ما هو بمعناه اعني ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرًا وحيث لا طبع
فلا قسر ايضًا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر
فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطوء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا امور
هناك قسرا الا من بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة
ولا متوافقة واما الثاني وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان
ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك امورًا
جزئية والا امتنع دوامها اي دوام الحركات الفلكية على نظام واحد دهورًا لداهرين
اي ازلا وابدًا لا تختلف ولا تتغير لا في الجهة ولا في السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية

يختلف وينقطع فهي اي اراداتها التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة
اذن ناشئة عن تعقل كلي يندرج فيه امور غير متناهية ويحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي
في النفوس الانسانية برهانه والاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نم انها ليست طبيعية
وانما يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب
في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التادي
الى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في
آنين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها سلمناه اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست
طبيعية لكن لا نم انها ليست قسرية فان القسر على خلاف الطبع اي ما ليس فيه ميل طبيعي
لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد قررنا في دليله من الخلاء على انه ليس يلزم من عدم كون
حركاتها المستديرة طبيعية اي لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نم ايضا ان
القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل يجوز الحركة الحاصلة من بعضها في بعض
يكون حركة عرضية لا قسرية سلمناه لكن لا نم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم
سرمدا ولم لا يجوز ان يكون تخيله اي تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا يختلف ولا ينقطع بل
يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل
القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات التي لا تتناهى
قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية
سلمناه لكن لا نم ان محل التعقل مجرد وما سيأتي من برهانه سنتكلم عليه هناك تفريعان
على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة الاول لها مع القوة العقلية
التي نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا قوى جسمانية هي تخيلاتها مبادي للحركات
الجزئية الصادرة عنها فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك اي لكونه مبدا لوقوع الحركة الجزئية
فان نسبته الى جميع الجهات سواء فلا يصلح مبدا لتخصص البعض بالوقوع دون البعض
بل لا بد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية
وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى
نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب
لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد
وحفظ حفظها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد
عليها والمقدمات المذكورة كلها ممنوعة اذ لا نم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكرناه
لجواز ان يكون خلقها لكونها كمالا للجسم ولا نم ايضا انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة

عن الفساد ولئن سلم فلا نم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه
مدخول وفي الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاها
استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات
والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم توجد الاصل وجب
ان لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انا لا نم الحصار فايدتها في حفظ صور المحسوسات
واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوايد اخرى وان سلم فلا نم
انه لا معطل في الوجود المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة
اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هي لا مكانية لا تقبل اشارة حسية
وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية او
الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم
على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه
الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتجوا
اي المثبتون لتجريدها بوجوه خمسة الاول انها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل
فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق اي معنى ما من المعاني فان
كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اي ثبت المطلوب اعني تعقلها للبسيط والا كانت تلك الحقيقة
مركبة من البسايط بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل
لانه مبداها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل
معقولا بالكنه واما تعقله بوجه ما فلا يستلزم تعقل شيء من اجزائه لانا نقول كلامنا
في ذلك المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسايط كل منها واحد
بالفعل واما الثاني وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط لو كان
جسما او جسمانيا اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل توجب انقسام
الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الاخر وانه اي انقسام الحال الذي
هو العلم ينافي البساطة في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه اجيب عنه بانه
مبني على ان النفس محل المعقول لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة
وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم
وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ان العلم
لحصول صورة المعلوم فيحل اي فالنفس حينئذ محل لصورة البسيط الذي تعقلته
لا لذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا تكون

صورة البسيط بسيطة الا ترى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا نم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع وحينئذ جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وان سلم ان كل ذي وضع منقسم فلا نم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما ينقسم بانقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم انه اي الحال في المنقسم منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من الوجوه الخمسة انها اي النفس الانسانية تعقل الوجود وانه بسيط لما مر في مباحثه من انه اجزاءه وجودات او عدمات الى اخر الكلام والجواب ما تقدم من المنوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنوع المذكورة في الوجه الاول الذي هو اعم منه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة اما الاول فظاهر لانها تحكم من الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا شك ان الحال في ذي الوضع مختص بمقدار مخصوص ووضع معين بتبعية المحل فلا يكون ذلك الحال مطابقا للشيئين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون حينئذ كليا هف لان المقدر خلافه والجواب يعرف مما مر اذ لا نم ان عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا وبعد تسليمه نمنع عدم مطابقته للشيئين اذ قد يخالف الشبح لما له الشبح في الصغر والكبر كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة للشيئين الا ترى انه يجب تجريدهما عن التشخص العارض لها بسبب المحل الرابع منها انها تعقل الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركهما جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال بديهة والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لا بحسب

تخالفان الحقيقة الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي تعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد الخامس منها ان تبطل كونها جسما بما مر ثم نقول لو كان العاقل منا جسمانيا حالا في جميع البدن او في بعضه لعقل محله دائما او لم يعقله دائما والتالي باطل اما الملازمة فلانه تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما والا احتاج تعقله له الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه محال لانه يقتضي اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائما واما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من احد فينا يتصور انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن الا ويعقله تارة ويعقل عنه اخرى الجواب منع الملازمة بمنع ما ذكره في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمناه لكن لا نم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثلت الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقل والاخرى حال فيها خاتمة في رواة مذهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انها جوهر لظهور قيامها بالمجردات الممكنة فيكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم الثاني للنظام انها اجزاء هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره ولا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين

ثلثان

السادس انّ الاخلاط الاربعة المعدة لم كما و كيفا السابع انّ اعتدال المزاج النوعى
الثامن انّ الدم المعتدل اذ بكثرته و اعتدال القوى الحيوة و بالعكس التاسع انّ الهواء
اذا بقاءها طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه و اعلم ان شيئا من
ذلك الذى رواه لم يقم عليه دليل وما ذكره فلا يصلح للتعويل عليه المقصد الثالث
في انّ النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند
من اثبتها زايدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انّها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فقال
بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر و
المراد والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله
عليه السلم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام و غاية هذه الادلة الظن
دون اليقين الذى هو المطلوب اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس
متعلقة به و انما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوثها ذاتها و اما الحديث فلانه
خبر واحد معارض الاية وهى مقطوع المتن مظنون الدلالة والحديث بالعكس
فلكل رجحان من وجه فيتساويان هذا كما ذكرنا و اما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها
فقال به ارسطو ومن بعده ومنعه من قبله و قالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو وجدت
قبل البدن فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة او لا فان كانت متمايزة فتمايزها
و تعينها اما بذاتها و لا بذاتها فان كان بذواتها او بلوازمها فيكون كل نفس من النفوس
البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة
و انه باطل اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد نفسان متماثلان
وان كان تمايزها لا بذواتها كان بالعارض وما يكسبهم كما يعدم مر ان تعدد افراد النوع الواحد
معلل بقابله والاعراض المكتنفة به ومادتها البدن فيكون متعلقة قبل هذا البدن
ببدن آخر ويلزم التناسخ اى انتقالها من بدن الى آخر وسيبطله و ان لم تكن قبل التعلق
متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي
بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة
والالم وساير الصفات و انه باطل بالضرورة و ان لم يبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزى
والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار و حجم فلا يكون مجردة بل مادية و ايضا
فقد عدمت بتلك التجزى والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة و حصلت هويتان
اخريان حادثتان و هو المطلوب وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة
احتج الخصم على قدمها بوجوه ثلثة الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة

كانت

كانت مادية لا مجردة قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التى يستلزمها الحدوث اعم
من مادة يحل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب
ذاته الثانى لو لم يكن الناطقة ازلية لم يكن ابدية ايضا والتالى باطل اتفاقا و اما الملازمة
فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد والجواب المنع ومنع
القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه
عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث يلزم عدم تناهى الابدان والصواب
عدم تناهى النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان
التى هى شرط فيضانها من المبداء القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى
اقتضاء الادوار الفلكية التى لا يتناهى فيكون النفوس البشرية غير متناهية
ايضا لكن لا استحالة في لا تناهى الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس
فانها باقية بعد الفناء فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق
والجواب شرط امتناعه الترتيب الطبيعى او الوضعى كما مر والنفوس الناطقة و
ان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها تنبيه قال ارسطو
كل حادث فلا بد له من استناده الى المبداء القديم الواجب من شرط حادث فيقول له
دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط
فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبداء المفيض
شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث
البدن فاض عليه نفس من المبداء الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل
المستعد به ابطل التناسخ حيث قال انه لو صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس
متناسخ و فاض عليه نفس اخرى حدثت الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشرطها
فلا يكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة
واعلم ان هذا الذى ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه بنى
حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم بنى بطلان التناسخ بحدوث
النفس و انما يصح له ذلك لو بنى احدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ
انه يلزم تذكرها لاحوالها في البدن الاخر و ان استعداد الابدان للنفوس وكونها
اى وحدوث النفوس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة
النفوس مع حدوث الابدان اذ قد تنفق وباء اى فساد هواء او جائحة اى حادثة مستاصلة
كالطوفانات او قتل عام يهلك فيها من النفوس دفعة ما نعلم بالضرورة انه لم يحدث

ذ م

بالتطبيق

الواقع في اصل النسخ مكذا او ه ابطل التناسخ
فاذا حدث الخ فاصح الاعم من شرط العمل انتساب
بقوله حيث قال انه صح التناسخ وقد عبرت
العبارة في بعض النسخ مكذا او به ابطل التناسخ
اذ لو صح التناسخ فاذا حدث الخ
رحمه الله

فی ذلک الزمان بخلاف العادة ذلک المبلغ من الابدان کما نقل من انه وقع حرب فی ارض
یونان فقتل فی یوم واحد مایتا الف من الجانبین ومن المعلوم انه لم یحدث فی ذلک
الیوم ابدان بهذا العدد فی جوانب العالم لیتعلق بها تلک النفوس المفارقة
عن ابدانها فلو کان تعلق النفوس علی طریقة التناسخ لزم تعطل بعضها الی ان یحدث
بدن یتعلق به ولیس شیء منها والاظهر منهما ای من هذین الطریقین الآخرین یصلح
للتعویل اذ لا نم لزوم التذکر لاحوالها فی البدن السابق لجواز کونه مشروطا بالتعلق
به علی انه قد نقل عن بعضهم انه قال انی لاذکر کونی فی صورة الجمل ولا نم ان عدد
ابدان الحیوانات الصغیرة والکبیرة فی البحور والبرادی لا یساوی عدد تلک
النفوس المفارقة وعلی اصل الدلیل الذی ابطل به التناسخ اعتراضات نعرفها
ان کان ما مهدنا لک من الاصول علی ذکر منک فلا نعیدها حذرا من الاطناب مثل ان
یقال لا نم ان کل حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان یخصص الحوادث
باوقاتها من غیر ان یکون هناک داع ولیس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة
سلمناه لکن لا نم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا یجوز ان یکون له شرط غیره
سلمناه لکن لا نم انه اذا حدث بدن وجب ان یفیض علیه نفس انما یجب ذلک اذا
لم یتعلق به نفس مستنسخة وقد یقال اراد باصل الدلیل ما ذکره ارسطو علی
حدوث النفس فانه اصل لدلیله علی ابطال التناسخ فیعترض علیه بانا لا نم ان علة
التمایز انما الذات اوغیرها لان التمایز امر عدمی فلا یحتاج الی علة ولا نم تماثل النفوس
کلها ولا تماثل نفسین منها ودعوی الاستبعاد لا یجدی نفعا ولا نم ان تمایز افراد نوع واحد
انما یکون بالقابل وما تقدم فی بیانه قد ظهر لک هناک فساده الی غیر ذلک مما لا یخفی علی
الفطن المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن لیس تعلقا ضعیفا یسهل زواله
بادنی سبب مع بقاء المتعلق بحاله کتعلق الجسم بمکانه والا لامکنت النفس من مفارقة البدن
بمجرد المشیة من غیر حاجة الی امر آخر ولیس ایضا تعلقا فی غایة القوة بحیث اذا زال
التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادیة بمحالها لما عرفت من انها
متجردة بذاتها غنیة عما تحل فیه بل هو تعلق متوسط بین بین کتعلق الصانع بالالات
التی یحتاج الیها فی افعاله المختلفة ومن ثم قیل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا
جبلیا الهامیا فلا ینقطع ما دام البدن صالحا لان یتعلق به النفس الا تری انها تحبه
ولا تمله مع طول الصحبة وتکره مفارقته وذلک لتوقف کمالاتها ولذاتها العقلیة و
الحسیة علیه فانها فی مبداء خلقها خالیة عن الصفات الفاضلة کلها فاحتاجت الی الالات

تعینها

تعینها علی اکتساب تلک الکمالات والی ان یکون تلک الالات مختلفة فیکون لها بحسب
کل آلة فعل خاص حتی اذا حاولت فعلا خاصا کالابصار مثلا التفتت الی العین
فتقوی علی الابصار التام وکذا الحال فی سایر الافعال ولو اتحدت الالة لاختلطت
الافعال ولم یحصل لها شیء منها علی الکمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها
الی الادراکات الکلیة ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضیة وترقت الی
لذاتها العقلیة بعد احتظاظها باللذات الحسیة فتعلقها بالبدن علی وجه التصرف
والتدبیر کتعلق العاشق فی القوة بل هو اقوی منه بکثیر و انما تتعلق من البدن
اولا بالروح القلبی المتکون فی جوفه الایسر من بخار الغذاء ولطیفه فان القلب یجوف
فی جانبه الایسر یجذب به الیه لطیف الدم فیبخره بحرارته المفرطة فذلک البخار هو المسمی
بالروح عند الاطباء وعرف کونه اولا متعلق النفس بان شد الاعصاب یبطل الحس
والحرکة عما وراء موضع الشد ولا یبطلها عما یلی جهة الدماغ وایضا التجارب
الطبیة تشهد بذلک وتفیده ای تفید النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها یسری
الروح فی جمیع البدن فیفید الروح الحامل لتلک القوة کل عضو قوة بها یتم نفعه من
القوی التی فصلناها فیما قبل وهذا کله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة
الی اثبات القوی کما مر مرارا المرصد الرابع فی العقل والمراد به کما مر
موجود ممکن لیس جسما ولا حالا فیه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد فی ذاته مستغن
فی فاعلیته عن الالات الجسمانیة وفیه مقاصد ثلثة الاول فی اثباته قال الحکماء اول ما
خلق الله العقل کما ورد نص الحدیث وقال بعضهم وجه الجمع بینه وبین الحدیثین
الآخرین اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوری ان المعلول الاول من
حیث انه مجرد یعقل ذاته ومبداه یسمی عقلا ومن حیث انه واسطة فی صدور سایر
الموجودات ونقوش العلوم یسمی قلما ومن حیث توسطه فی افاضة انوار النبوة
کان نورا لسید الانبیاء واحتجوا علی اثبات العقل بوجهین الاول الله تعالی واحد
حقیقی لا تکثر فیه اصلا بوجه من الوجوه فلا یصدر عنه ابتداء الا واحد ویمتنع ان یکون
ذلک الصادر عنه جسما لترکبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر فی المرتبة الاولی ولتقدم
الهیولی والصورة علیه ضرورة لان الجزء متقدم علی الکل فلو کان هو الصادر الاول
لتقدم علی اجزائه ولا یجوز ایضا ان یکون الصادر الاول احد جزئیه اذ لا یستقل بالوجود
دون الآخر فلا یستقل بالتاثیر ایضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثیر معا
ولا عرضا اذ لا یستقل بالوجود دون الجوهر الذی هو محله فکیف یوجد قبله ولا

نفسا اذ لا يستقل بالتأثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع ان يكون سببًا لما بعده
وجب ذلك في ما صدرا ولا فيتعين ان يكون الصادر الاول هو العقل بالخصوصيه
اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك
لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث
في النفس الثاني في الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته ولا
لا واحد جزئيه لان موجد الكل حقيقه يجب ان يكون موجد الكل واحد من اجزائه فيكون
الواجب تعالى مصدر الامرين في مرتبه واحدة ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع
مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب والمحاذاة والمقابلة علم ذلك بالتجربة
فان النار لا يسخن اى جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا يضىء الا ما يقابلها فلو اوجب
جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى
لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من
الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا
نفسا لتوقف تأثيرها عليه فان النفس لا يؤثر الا بالآلات جسمانيه فيكون تأثيرها متأخرا
عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا كان ذلك الجزء الموجد للجسم
علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة
موجدة للآخر ولا عرضا لتأخره عنه في الوجود فهو اى الموجد للجسم العقل الاعتراض
بناء على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان
يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر
الآخر وقد صرحوا بان الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخليه
التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجود ما مستخصه عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر
الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا
على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشاء التصرف والتدبير وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة
الصفات سنبطله واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قولنا انما
يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد
العموم لانه استقراء ناقص سلمنا ولكن قد يكون الموجد نفسا توجده اولا ثم تتعلق به
سلمنا ولكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسطه الجزء الآخر كما
في الاعتراض على الوجه الاول المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا

اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلثه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير
وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار
وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا
ان صدورها عنه على هذا الوجه اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى
الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس
ثانيه وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك
اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور
والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل
لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية و
اوضاعها الاعراض ان يقال هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من
مصادر متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل حينئذ
اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزء مصدر الامور الوجودية
وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون
امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ
الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك
مناف لمذهبهم الذي بنوا عليها كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث اسناد الاشرف
الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن
مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة
في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا
هذا مع كثرتها الفائتة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة فلا يخفى على
الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي وفي الملخص انهم
خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل و
امكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة
لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب و
تارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك
وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي
عليه في نفس الامر المقصد الثالث في احكام العقول وهي سبعة الاول
انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة ولا
فاسدة

اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى فلا يتصور الا في المركب
المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا تكون
العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه
بماهيته والاشكال بالمادة وما يكتسبها كما تقدم الرابع ان لها جميع كمالاتها اي
ما يمكن لها هو حاصل بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها هو غير ممكن لما علمت ان
الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية ولا يتصور
الا في المادي بوجه الزمان والعقول مجردة غير زمانية الخامس انها عاقلة لذواتها
اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشيء المجرد العالم بذاته
ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة
وغير المغايرة والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون
شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول
صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها
الخارجية وهو باطل السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات القائمة
بذواتها فانها يعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزه عن العلائق
الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا يحتاج الى عمل
يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في
حد نفسه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ نعلم بالضرورة
انه لا تضاد في التعقلات فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من ساير المعقولات
وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان
وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره
في الجملة وحينئذ فيمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي الماهية الكلية التي
للغير في العقل لان التعقل عبارة عن حصول الماهية المعقولة في العاقل فاذا يعقل
المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه
واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اي يقارن
ماهية الغير ماهية المجرد مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج
اذ كونها اي حصول ماهية المجرد في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه
لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنته اي مقارنة المجرد للعقل
التي هي اخص من مطلق المقارنة مشروطة ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل

لان

لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم وحينئذ يلزم الدور لان كون ماهية
المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروط به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا
للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج
واذا جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير اياها يعني ماهية المجرد حال
كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية له اي للمجرد اذ لا معنى
لتعقله للماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو
حاصل له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل
وهو المطلوب ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من
تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات
وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء
عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية
معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة
فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتاخرا
عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن
المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في
المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل
لان التغير والحدوث من توابع المادة الجواب لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالباري
تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول
والنفوس فانها غير معقولة لنا فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في حد ذاته
معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة و
توابعها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما
الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات لا يعم
شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما اشرنا
اليه وان سلم فلا نسلم انه اي تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الماهية المجردة التي لذلك
الغير المعقل اي للمجرد المعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم بحصول الماهية المجردة
في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث
بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما
في الوجود الذهني فلا نسلم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنته

اى مقارنة المجرد للغير مطلقًا قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطا بكونه فى العقل
ويلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان اى مقارنة احد المعقولين
للآخر فى العقل ومقارنة احدهما للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى
بكون المجرد فى العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور وهو اى كونهما مثلين ممنوع
وان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير فى ثالث هو العقل يخالف لحصول احدهما
اى احد الشيئين كالمجرد فى الآخر كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين فى محل للحال
الآخر والثانى مقارنة الحال لمحله فاين احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة
بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد فى العقل كون المقارنة بين المجرد
والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط الشيء بنفسه لا يقال قد لزم من
تعقلهما معًا المقارنة بينهما فى العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون
المجرد فى العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس من زعم الخصم ان كل ما يطلق عليه
المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه فى العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة
بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونه فى العقل حتى اذا وجد المجرد فى الخارج
فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه كل واحد من المعقولات للمجرد فى الوجود
الخارجى فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان
هو اى المجرد قابلا للتعقل اى لكونه عاقلا وهو ممنوع لا يقال التعقل نفس هذه
المقارنة فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا لانا نمنعه اى نمنع اتحادهما
لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط فى
موضع امكان المشروط فيه السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هى جزئية لانها
تحتاج الى آلات جسمانية لتدرك بها ولانها اى الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا
فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه ستعرفه فى بحث صفات البارى
سبحانه فى مسئلة العلم فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير
فى ذاته او صفاته الحقيقية خاتمة لمباحث العقول فى الجن والشياطين فانها ايضا
من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهى عند المليين اجسام تتشكل باى شكل شاءت
وتقدر على ان تولج فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة نفوذ
الهواء المستنشق واختلفوا فى اختلافها بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف
المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون اجساما لطيفة او لا
وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم انها لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة

وسبب من خارج يصل اليها وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثانى فلانه يوجب
ان نرى ولو وجد ما احسسنا كسمع لا نراها الجاد ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها
وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفاف
اى عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف الذى لا لون له على
الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة
الشفافية فممتاز انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها
سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء متصغرة ورقة القوام فان اللطافة تطلق
على هذه المعانى فممتاز انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء الا انها تشكل بسهولة
تشكلها باى شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد نصص عليها العاقل المحصل
مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة فان القوة لا يتعلق بالقوام فى الرقة والغلظ
ولا بالجثة فى الصغر والكبر الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد
والحجر ونرى بعضهم يقتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند
الى غلظ القوام وترى الحيوانات تختلف فى القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف
القوام والجثة كما فى الاسد مع الحمار قال قوم من النفوس الارضية فان النفس
ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهى النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهى
النفس الارضية اى السفلية وهى مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها اشار عليه
السلام بقوله اتانى ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع فى بعض النسخ
بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب
لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون فى انوار جلال الله سبحانه
بحيث لا يتفرغون معه لشىء اصلا لا للتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها ومنها
الجن ومنها الشيطان وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها الا هو وقال قوم
هى النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الابدان تتعلق بالخيرة
من المقارنة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير والسداد
وهى الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها
على الشر والفساد وهى الشياطين والله اعلم بحقايق الامور

الموقف الخامس
فى الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقعت في بعض النسخ المرصد
الاول في الذات وفيه مقاصد ثلثة المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك
خمسة المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل
على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم
اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه اربعة الاول
الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال
لا احب الآفلين وهو ان العالم الجوهري اى المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث
فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب
اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا
محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشترك واخرى
بان الحوادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج
في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها
وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما وكثير
ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي
وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل
ما يشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال
الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل
محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك
الحكم المودعة فيها واما في الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر
والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح
في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض منسبة الى محالها كما استدل به
موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اى اعطاه صورته
الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام
متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من
الاجسام بما له من الصفات جايز فلا بد في التخصيص من مخصص ثم بعد هذه الوجوه
الاربعة نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله
مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب
الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لما مر في صدر العلة والمعلول من الامور العامة

فتعين

فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى
اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهود ان المتكلمين استدلوا باحوال
خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض
فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل
او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو
ان في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه
مقدمة يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك المطلوب وان كان
ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل
وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول هي بيان حدوث العالم
او امكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها فانها سقطت ههنا كما ترى المسلك
الثالث لبعض المتاخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن
كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات
قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى
اجزائه التي هي غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان
الامكان يحوج وهي لا تكون نفس ذلك الجميع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع
تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا يكون ايضا جزءه اي
بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة
فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا
يكون تلك الاولى علة للمجموع بل للبعض فقط وحينئذ فيلزم ان يكون الجزء الذي
هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا
فيه فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب
ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة واعترض
عليه بوجوه الاول المجموع يشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع و
لا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب
فاثباته به اى اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب
ان المراد به اى بالمجموع وما يراد فه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج
عنها شيء منها وذلك يتصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية لجميع آحاده
انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار

شامله

الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا
الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي
الى حد يقف عنده وان اردت به الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثم هيئة
اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا
والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية
اذ الكل ههنا عين الآحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود
ههنا الثالث ان اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولكم العلة متقدمة
قلنا لا نسلم ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد
من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان
كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية و
ان اردت بها اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزؤه قولكم لانه علة لكل جزء
فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة
او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع
كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها
بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه فاذا
قطع النظر عنه اي عن الآخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل
فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض
بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه
الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان
فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في اجزائه ترتب زماني
كالسرير مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود
الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم
الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن الاول وهو النقض انا قيدناه اي الكل
بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا
لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان
قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل يجب ان يكون فاعلا
لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة ان التخلف عن
العلة الفاعلة المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة

الفاعلية

الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير اعني العلة التامة على انا نقول
كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه
ان علته اي علة الجزء لا يكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذي ذكرنا من المراد تم
مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزءه اذ يلزم
حينئذ ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو محال او ما هو داخل
فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول
كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجيح
المرجوح هف ولك ان يتمسك في ابطال علية الجزء ههنا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم
من احد الامرين اذ قد يكون علة كل من الاجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة
الكل فعند وجود الجزء المتقدم يوجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر يوجد
علته التامة ويكون مجموع ما بين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كان
العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه المسلك
الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة اي لو لم يوجد
الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع
بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات
مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر
عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هي منه ايضا يكون اذ
الكل مرة اي بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا
بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك الموجد المستقل اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم
لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد
ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه
من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا
الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع
بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء الذي اذا فرض عدم جميع
الاجزاء اي عدم اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون
خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منهما ليس ممتنعا نظرا الى
ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده
في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب فان قلت

ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لا لانا على تقدير نقيض المط لا مطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصاره عدم فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فيظهر حقيقته قلت نعم لكن الخلف للازم قد يكون عين المط و لذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور و التسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب الوجود لذاته لم يوجد واجب لغيره اى ممكن وحينئذ فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة اى بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه واجزاءه برمتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثانى وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا فلانه ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتى واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لا سترة به المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشىء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شىء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها وقد ذكر ههنا اى في مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازى في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عايد الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسئلة ترادف مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر فيلزم نفى القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين او في دليلهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين مطلقا لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اى من تلك الشبه اجو

الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار

عدة ليطلع بها على احوال نظايرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زايدا عليها اذ محال لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثانى باطل والا لكان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها فيتقدم ماهيته عليه اى على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك في الوجود الذى هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعنى مفهوم الوجود العام للوجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اى زايدا عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثانى باطل والا لزم قدم الحادث اليومى او التسلسل وكلاهما محال والجواب لا نم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا والاول باطل والا لزم التغير فيه اى في ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم الجزئى من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام و اخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا تكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثانى باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا يستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافات لا في الذات اى لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قايمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها بها واضافتها اليها فتكون تغيرا في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جايز في الواجب كما سيأتى ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التى طول بها الكتب وعد ذلك التطويل تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتداء اليه بما نبهناك به من الضابطة والامثلة ان توقع من امثالها الاباء عن جميعها خاتمة للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها قال الامام الرازى في الاربعين كلاما محصله لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك

الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا
فى ذلك الى وجوه اخر فقالوا مثلا لو لم تكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر و
تسلسل ولو لم تكن باقيا دائما لكان عدم بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل
وهو ايضا محال لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل
لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو
نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع
والمصنف صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر
عليه اى على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اى قبل اثبات كونه واجبا وعنه
اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلب بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول به
الكتاب كما طول الامام كتابه على ما اشرنا اليه المقصد الثاني في ان ذاته تعالى
مخالفة لسائر الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته
المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابو الحسين البصري
فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق
اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا هو منزه عن المثل
اى المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المناوي تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما
يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة
التامة اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابي علي الجبائي
واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربع
يسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا
هي المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل
المذكور في المواقف لنا في الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعين
اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه
مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التميز بالحقيقة
الى القيد ويندفع المنافاة بين الكلامين لنا في اثبات المذهب الحق انه تعالى لو شاركه
غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان المتشاركين في تمام الماهية
لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك ان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم

احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه
وتقريره هيهنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين
اقسامه وايضا فنحن نجزم به اي بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب
والجواهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات و
اما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات شيء واحد لم تكن كذلك والجواب ان
المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه اي مفهوم
الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقايق على ان ما آل قولهم
الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول وما آل
قولنا الى العكس في ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشاؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع
الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع
وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها
وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان
وهذه المغلطة اعني اشتباه العارض بالمعروض منشاء لكثير من الشبه لمواضع عديدة
فاذا تنبهت له اى لهذا المنشاء ووقفت على حاله وكنت ذا قلب شجيا اي يقظان
غيورا على حرمه التي هي بنات فكره انحلت عليك تلك الشبه وقدرت على ان تغالط
غيرك وامنت من ان تغالط انت منها اى من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك اذ
يجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه
الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة
الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته
ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس
اى نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا
فيه ما تقدم من ان الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة والا تسلسل قلنا اللازم
من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل
الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم في هذا التسلسل فما صدق عليه قابل مختلف
فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت الدلالة
في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة
ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين الذات ولا شبهة في استحالته قلنا يكون
ما صدقا اى ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل

لكل منهما مفهوم على حدة واشال ذلك اكثر من ان تحصى فليكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها
تنبيه نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز
عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهيته مغاير
له ووجوده ليس كذلك في هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك
بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زايدا عليه بل عينه بخلاف
سائر الموجودات فان وجودها زايد على ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوي
لساير الوجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف
وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا بطلانه ظاهر اما على المعنى الاول فلانه
يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته
واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف و
لم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود
المشترك الذي هو الكون في الاعيان زايد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود
خاص هو المبحث هل زايد عارض لماهيته او ليس بزايد المقصد الثالث في ان وجوده
نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين والحكماء او زايد عليها كما ذهب جمهور المتكلمين
وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة
الموقف الثاني في تنزيهه وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد
الاول الله تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة و
خصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى
ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه هنا او هناك قال
وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه
اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا
انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي
ان المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير
مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في
الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القايل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق
متوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول لو كان الرب تعالى في مكان
او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين
الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان يستغني عن المتمكن لجواز الخلاء

فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما ان
يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها
لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب
اليها وحينئذ فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن
هناك مخصص خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك
ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع
الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه اي
تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطه للقاذورات
العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
تعالى عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه
يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون
جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان
كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما
لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام
العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكونه حيا من صفات الكمال
فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء
كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز
قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال في
نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لساير المتحيزات في الماهية فيلزم حينئذ
اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا الاستدلال
على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى
الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر
الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب احتج
الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة الاول ضرورة العقل اي بديهته تجزم بان
كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب
منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما
يستعان في تصوره اي تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك بين افراده
وعلمنا به فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه
لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا تطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع

فلا يكون مشعرا كاسميها واما الكل فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين
والا لم يكن علما بتلك الماهية فان تلك الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة
من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متباينة وابعاد متفاوتة
ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم يوجد تلك الاعضاء
من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي ماخوذة كذلك وانما قال وربما
يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود
الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها
يتم مع ذلك الاختلاف الثاني ان كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو اي الواجب
تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر
وهو في الطرف الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير
المحسوسات لكنه قد يشتبه بالاوليات فيجب انها منها الثالث انه اما داخل العالم
او خارج العالم او لا داخل ولا خارج والثالث خروج عن المعقول ومما تقتضيه
بديهة العقل والاولان فيهما المطلوب وهو انه متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل
ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قائم
بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز
تبعا وهو اي الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين
فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته
والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد تعالى في
تقريره اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على انه تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى
القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص
الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الايات والاحاديث
نحو قوله الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وان استكبروا
فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون
الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنا
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه تعالى ينزل الى سماء
الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل جمعة فيقول هل من تائب فاتوب اليه هل من مستغفر
فاغفر له وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله تعالى فاشارت الى السماء فقرر
ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب
انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض

دليلا

دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتأول الظواهر اما اجمالا ونفوض تفصيله
الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد
الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو
رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى عمرو على العراق
من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان
قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه
فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه او ملك
من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الايات والاحاديث
فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل
اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين
تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة والكرم ما يستدعيه
عظم الشأن وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات
وانواع الخضوع والعبادات والسؤال للجارية استكشاف عما ظن انها معتقدة
له من التشبيه في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها
الى انها ارادت خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها
العلماء لهذه الايات والاحاديث ونظائرهما فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها
المقصد الثالث في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض
الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم
آخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا في التسمية اي
في اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة قالوا هو
جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ
كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اي من المجسمة من بالغ
ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط اي شديد الجعودة وقيل
هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه
انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم باطل قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم
تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما
كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ لم يكن هناك مرجح خارج
وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اي احتياج ذاته

الاشمط ما خالطه بياض من الشعر

صح

في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما
فيختص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام
يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم حينئذ الحاجة الى الغير
في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وجميع ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز
او حال في المتحيز كما يشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى ولا دليل سوى الحسيم
وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب ظاهر
المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه
تعالى اما عند المتكلم فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته و
وجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه
في وجوده الى محل والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه المقصد الرابع انه
تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله
الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل
ولا يعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان
اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار الحركة للمحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق
له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق
عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير
فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما
انه زماني او آني اي واقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد يقدر به متجدد
فلا يتصور في القديم فاي تغير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى تنبيه على ما يتفرع هذا
الاصل الذي مهدناه آنفا يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني
كما هو رأينا او الذاتي كما هو رأي الحكيم فتقدم البارئ سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس
تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا
كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده
في زمانين والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا
القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به البارئ وانه اي ما
ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي
ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن

زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية
الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط
ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان
الارسال لم يكن واقعا قبل الازل ومنها اسرار اخر لا يبوح بها ثقة لفطنتك منها انا
اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده تعالى
واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات
ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا
لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه
انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما
علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تعالى لا يجوز ان
يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وهو انه ينفي الوجوب
الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل
ان يعرض للغني لذاته ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج
اي الى المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم حينئذ مع حاجة
الواجب قدم المحل فيلزم قديمان معا وايضا اذا حل في شيء فان المحل ان قبل الانقسام
لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجواهر
الفردة كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول
في الجسم والاجسام متساوية في القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما اختص
ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وانه
ضروري البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعا
لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول يفسر
بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة
بذاته ولا تحيز هناك تنبيه كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور
على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في
هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى ولما
كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما يفي بالمقصود فقال وضبط مذهبهم
انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه وكل ذلك
اما ببدنه اي ببدن عيسى او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال

اعطاه الله قدرة على الخلق والايجاد اولاد لكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا
واكراما كما يسمى ابرهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالسبعة الاول
باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل لما سنبينه ان لا موثر في
الوجود الا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب
في عزمنا ان نشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة كلية بعد اتمام الكتاب
راى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطايفة الثانية
النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر
ففي طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه
الشرور ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملايكة فان جبرئيل كان يظهر بصورة دحية
الكلبي والاعرابي فلا يمتنع حينئذ ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى
بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة
التامة من الايمة من تلك العترة ولم يتحاشوا من اطلاق الالهية على ايمتهم وهذه ضلالة
بينة الطايفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط
ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى الله تعالى خص اولياءه بخوارق عادات
كرامة لهم ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل
ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا
العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول
بها عاقل ولا مميز ادني تمييز المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث
ولا بد اولا اي قبل الشروع في الحجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات
من الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له
يتجدد بذاته تعالى لا حادث فثلثة اقسام الاول الاحوال الموجودة تجددها في ذاته تعالى ابو الحسين
من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكر الامدي في ابكار
الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال
مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت
تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء
حتى يقال انه موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل
اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه
سلوب يمتنع تجددها ولا اجاز فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية

اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه
فقد اختلف في كونه تعالى محلا للحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور
من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال
قايم به اي يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم
به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الايجاد اي في ايجاده للخلق ثم
اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول او
الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند
الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث القايم بذاته
يسمى حادثا ولا ما يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في
اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا واللازم بط
اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات واللازم لا نقلابه من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها
قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول
له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له وايضا فيكون
القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارية على الذات فيكون صفة
زايدة عليها عارضة لها وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت
قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات
المحصورة بين حاصرين وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها
عنها فيدوم القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي اي ازلية القابلية
تقتضي جواز اتصاف الذات به اي بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف
به اي بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها
ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هف الثاني من تلك
الوجوه صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون
شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تعالى لا يتاثر
عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متاثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه
الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اي ازلية صحة وجود
الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمحال هو

الازلية اى ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية
ولايستلزمه كافى الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فاين احدهما عن الآخر وايضا ماذكرتموه
منقوض اذ لو لزم وصح لزم مثله فى وجود العالم و ايجاده فانه تعالى موصوف فى الازل
بصحة ايجاد العالم فيصح فى الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو
لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لان
القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة
فلا يلزم امكان ازلية المقبول لانا نقول الكلام فى قابلية الفعل والتاثير فانها ازلية كما اشار اليه
فيلزم امكان ازلية المقبول لانه الفاعلية الحاصل بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثانى بان
يقال لم لايجوز ان يكون متصفات كمال متلاحقة غير متناهية لايمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق
منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل حينئذ عن الكمال الممكن
له الا الى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما
الخلو عن كل واحد منها فانما لامتناع بقائه ولا نم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما
الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل عنه لم يكن حصول غيره فلزم حينئذ
فقد كمالات غير متناهية وكان فقده اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية
هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق
على رأى المتكلم كما سنشير اليه المصنف ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت
بتاثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لامعنى لقيام الحوادث بذاته
تعالى سوى هذا فيكون هو كلامك لا تاثره عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المط وان اردت
ان هذه الصفة الحادثة يحصل فى ذاته من فاعل غيره فممنوع اذ ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة
به لجواز ان يكون حصوله فى ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتيب والتلاحق
واما على سبيل الاختيار فكما اوجد ساير الحادثات فى اوقات مخصوصة اوجد الحادث فى
ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه او عن ضده وضد الحادث حادث وما لايخلو عن
الحوادث فهو حادث فالعالم الذات لايخلو عن الشئ وضده والرابع ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث
والثلث لاول من هذه المقدمات مشكل اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابع
اذا تمت تم الدليل الثانى واندفع عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول
الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهى
حادثة بوجوب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه اى تعلق ماذكر
من الصفات وانه اى ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام

وهذا الاستدلال يبتنى على ادعية ... الاولى ان ... ضد الحادث حادث ... [illegible] بعض ... حادث

عنونا

عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته لايتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا
السمع والبصر والارادة والكراهة الثانى المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث
او كونه صفة مع وصفه العدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لايصلح جزءا للمؤثر
فى الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة
وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث
انه تعالى صار خالقا للعالم بعدما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد انه كان عالما بانه سيوجد
فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير فى الاضافات فان العلم صفة حقيقية
لها تعلق به اى بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية
والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه اى فى قيام الصفة
الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين
لا فى محل لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث
المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما
رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا
الاضافات اى قالوا بوجودها فى الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته
تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير فى الاضافات وهو
وهو جائز كما تقدم فى تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهى او يرتفع وكذا
مراد ابى الحسين والجبائية وهو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية تتجدد او نقول
هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال فى ذاته كما نبهت عليه والحكماء لايثبتون كل اضافة فلا
يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظايرهما فانهما اضافات لا وجود لها تنبيه
على ضابط ينتفع به فى دفع ما يتمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد
والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة
كالمعية والقبلية وفى عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى
التغير فى الاول مطلقا ولا يجوز فى القسم الثالث مطلقا واما القسم الثانى فانه لايجوز
التغير فيه نفسه ويجوز فى تعلقه المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف
بشئ من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم
مطلقا وكذا اللذة الحسية وساير الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف و
نظايرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى واما اللذة العقلية
فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا فى ذاته

القسم

تنبيه

التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه به اقوى
الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول
بذاته تعالى والجواب لانم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا يكون
ذاته قابلة للذة ووجود المسبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل وان سلم
قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة
كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة

المرصد الثالث في توحيده تعالى افرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه
وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين
كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب
نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بتعين
الداخل هوية كل واحد من ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل منهما من الماهية
المشتركة والتعين المميز وانه محال اذ يلزم انه لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو
اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ حينئذ يكون نفس الماهية فاتضح لهم ذلك
ثم الدست وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة اي تم
استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ولم يمكن منع
كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب
حينئذ واما لم يمكن منعهما اذ قد فرغنا عنهما اي عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم الثاني
من الوجهين الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه فيمتنع
التعدد في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فاذ لولاه فاما ان يستلزم
ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تأخره اي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول
عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه
على ما عداه او لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون
هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل
ان يوجد شيء بلا تعين ووجود التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته
لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو ايضا بناء على كون الوجوب امرا ثبوتيا ليتحقق كونه نفس
الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت
ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون
فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الاول لو وجد الهان قادران

على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان
لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما
فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين
قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه
احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين
اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول
فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما
معا ويلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول
مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا
قدرته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وايضا فاذا فرض
ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معا واما
وقوع احدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما
الثاني وهو انه يمتنع ارادة الآخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به
هو لذاته يمكن ان يتعلق به قدرة كل من الالهين وارادته فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به
فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وارادته فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هذا خلف لانه
خلاف المقدر وقد قرأته يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على
التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود
الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة
بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على
وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا
وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة ولكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية
من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم
قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي
عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر
هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد
خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب
شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ فلا يجتمعان حينئذ في واحد لكنه غير ما الزم مما ذكر بل اللازم
منه هو المعنى الذي اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل

يقال لهم الخيران قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز
عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم فيعارض خطابهم بخطابه احسن
من ذلك مالا واكثر اقناعا المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية
الاول في اثبات الصفات لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة
ومن تابعهم الى انه تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة
مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحيوة وذهب الفلاسفة
والشيعة الى نفيها اى نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات
وكذا سائر الصفات مع خلاف الشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق شيئا
منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسئلة
مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء
من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا
وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا
من قام به العلم فكذا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا
هو ثبوت اصله له فكذا شرط فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت
ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف والخصم اى القائس كما وقع في كلام الامدي
قائل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد
لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة
الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس
اصلا كيف وقد منع ثبوتها اى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد
بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا المعاني المشتقة منها فيضمحل القياس
بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته
وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات
بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف
قولنا ذاته ذاته فاذا بطل كونها نفسا ولا محال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات
وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على
مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات
فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصوروا اى مفهوم الذات والوصف معا بحقيقتيهما وامكن
حمل احدهما اى الوصف على الذات دون حمل الآخر اى الذات عليها حصل المطلوب وهو
عليه

٢٠٢

زيادة الوصف على الذات ولكن انى ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث
لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعمتم لكان العلم نفس القدرة
وكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات
التي ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اى الوجه السابق عليه والايراد
هو الايراد يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير
حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فمنشاء هذين الوجهين
عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين
حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا
الكلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة
بنا الى استدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
حقيقة كما تخيله بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا
ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك
بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال
في القدرة فان ذاته تعالى موثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار
حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار
والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات
اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام
عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مر من ان اثبات القدماء كفر وبه
كفرت النصارى والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات
واحدة وصفات قدماء الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان
العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم بالنصب على جواب
النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى
تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت
العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها
الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن
نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اى العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة

في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب لذاته الثالث صفة صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم بالاستكمال بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جايز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعينا وملخصه ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن يتجه ان يقال تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات ولا يكون للايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان الاول في انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقة في حق الباري سبحانه واشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم واما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجد او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان ينتهي الى قديم او لا ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم توجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي توجبه بذاته واما بطلان اللوازم

فالاول

فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف وان شئت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث وحينئذ تسلسل اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث وان يبين مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة دائمة اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدا الاول موجبا مقتضيا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار الاستمرار ما جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجدد ما صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدا القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقايل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته تعالى وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا يتناهى لم يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن التام اما على الاول

فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كامر واما على الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب
بتعاقب حوادث لا يتناهى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان
مؤثره اما مختار مع كون البارى تعالى موجبا واما غير تام فى المؤثرية لتوقف تاثيره فيه على شرائط
حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى وانت بعد احاطتك بما تقدم من المباحث خليق بان يسهل
عليك ذلك اى بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فبما مر من المسلك العام
فى حدوث العالم مطلقا اعنى مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفى المجردات واما
بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقى احتج الحكماء
على ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما صرح به المص وعبر عنه بقوله الاول لانه الذى عليه يعولون
وبه يصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين
كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاتها
بلا مرجح وداع فيستغنى الممكن عن المرجح لان نسبة القدرة الى الضدين سواء كما اعترف به القائل
بقادريته وانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير
مرجح وايضا يلزم تقدم الاثر لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التاثير لان الواجب ازلى وكذا
قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا
على رايكم واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا
لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل فى المرجحات
والجواب مختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو بذاتها لا لامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة
المختار باحد مقدوريه الى داع كما بيناه فى طريقى الهارب وقدحى العطشان قولكم اولا فيستغنى
الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفى
الممكن فى حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح
الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اى بلا داعية غير الترجح بلا مرجح اى بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة
ولا يلزم من صحته صحته اى من صحة الاول صحة الثانى الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثانى
بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة
ترى جمعا يجوزونه وربما يختار ان تعلقها لا لذاتها ويقال الفعل مع الداعى اولى بالوقوع ولا
ينتهى الى الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من
ان الاولوية التى لم ينته الى حد الوجوب غير كافية فى صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر
قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك فى الموجب لذاته اذ اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الاوقات
سواء واما القادر الذى هو مؤثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت الذى اوجد الحادث

فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر
المختار والعلة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا فى قيامه وقعوده
وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
فان قيل هذا وجه ثان لهم فى اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته
متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده فى وقت معين وان التغير فيهما
محال فوجود ذلك الحادث فى ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
الا ان المص اورده فى صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف فى الازل على
هذا الوجه وهو ان يوجد فى وقت معين فانه يجب وجوده فى ذلك الوقت وحينئذ فاى فرق
يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب
بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتى كما فى الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق
قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه متعين تاثيره فى احدهما ويمتنع فى
الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة
الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها
تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر فى
ذلك بل فى ان شرائط التاثير فى القادر يعرضه التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان
شرائط تاثير المؤثر منفصلة عنه واما الذى يكون مبدا لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه
التغير فكذا تاثيره فى غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير فى تعلق قدرته
وارادته وتاثيره المتفرع على ذلك التعلق فان قيل هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة
نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم
غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شئ وحينئذ لا يكون الوجود ايضا
مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول مستند
الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اى كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر
من ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر
كالوجود بل بمعنى استناده اليه انه لم تتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما
قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى
مشية القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا فروع على
اثبات القدرة كما هى عندنا اعنى ان يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الاول القدرة القائمة

بذاته تعالى قديمة والا كانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت واقعة
اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب
القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة
الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فيستند الى قدرة اخرى فيلزم
تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت
تلك القدرة المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما
باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القديم واما الثاني فلان
الموجب بالنسبة الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت
القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدرة غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما
ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وفيه
لكن ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك
لا يفيد ويرد او ضعف ههنا بان مصيرا الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد
ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من ساير الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة
والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدر عنه القدرة الواحدة بالايجاب
لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات الثالث قدرته
تعالى غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي
من خواص الكم ولا كم ثمة اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا
فمعناه اي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لا تناهيه ان تعلقها
لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراء اي بما وراء ذلك الحد وان كان كل ما يتعلق به بالفعل
متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل دائما غير متناهية بالقوة دائما وهذه الاحكام
الثلثة التفريعية مطردة في الصفات كلها فلا نكررها يعني ان كل واحدة من ساير الصفات
قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى
سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة
ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما هي في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة
ما بينا في من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار تنبيه القدرة صفة زائدة
على الذات لما بينا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وتحتج المعتزلة على نفيه
بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك
يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم يصح

خلق

2-2

لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل
المختلفة جائز عندكم فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا
الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وسوالحق لجواز اشتراك
المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة
في القدرة القديمة بكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم
وجود صفة في نفسها الثاني القدر في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا فلو كان في الغائب قدرة لكانت
القدرة مثلها اي مثل احد القدر التي في الشاهد لم تصح قدرة الغائب لخلق الاجسام
كنظيرتها والا لم يكن تخالفهما اشد من تخالف بعضها البعض فلم يصح لذلك ايضا
والجواب منع ان تخالفها بعضها البعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني
في ان قدرته تعالى تعم ساير الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو
الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب و
الامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت
قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة
خلافا للحكماء والا لم يتسع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى
قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق
القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين
لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها
من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل
المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها
واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول
فرق متعددة كما سيتلى عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي
فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط
كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته
فقد رفضناه الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابية قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك
هي المدبرات امرا في العالم هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك
القمر وجودا وعدما

مع مواضعها اى مواضع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات في اظهر ما يشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وما يشاهد الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في توأمين احدهما في غاية السعادة والاخرى في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بمقدار درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا موثر في الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما اثبتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيط فاجزاؤها متساوية في الماهية فلا يمكن حينئذ جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحتا وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب او بعضها لكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي يدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي يزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط تحركاته بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها تقتضي تحركات مختلفة على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها واحدة متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيآت المتخيلة لهم والافلاك اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة متساوية في الماهية فالبروج متكوكبة بالثوابت المتخالفة في الطبائع والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة والسيارات وبعدها عنها ومسامتتها وغيرها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار مترتبة فتختلف اثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وبهذا القدر كافٍ لاختلاف الاحكام والاثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البسيطة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا يعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية

ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الخير كما مر تفصيله والجواب انا ملتزم الثاني فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لا جدا من لاما لانه توهم ان يكون الشر غالبا في فعله كما تعالى فلا شرير اى ذلك مقتضى غريزته اى طبيعته والغالب على مجيراه اى دابه وعادته واما العدم التوقيف من الشرع واسماء الله توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لان مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل فكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على متساوين منهما والكل محال منه تعالى والجواب انها اى ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فهو منزه عن مثل هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اى ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل المانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد يوجده فيه واراد العبد عدمه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اتم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي الآخرين لانا نقول معنى كون قدرته اتم تعلقها بغير هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء فيه فيقا ومان فيه والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع على ما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فنقول بمانعه هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك نافي الالوهية دون العبدية المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه

بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك في
اثبات كونه تعالى عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم
خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول
اعني اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما
اذا تأمل في الحيوانات وما رتب عليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها ونص
على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كتب عليها المجلدات واما
الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري وينبه عليه ان من رأى خطا حسنا
يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة موضوعة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك
من سمع خطابا متسقا مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان
اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع ان فعله تعالى متقن اذ لا شيء من مفردات العالم
ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق
للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء
كان موثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء او اثرا اتفاقيا فيه لنا ما هو وكيف يدل على علم
الفاعل ونقول ايضا انه اي دليلكم على اثبات علمه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة
المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس
ولا يقع بينها اي بين المسدسات فرج كما تقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا
الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت
ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما تضمنه
من الحكم والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما شاهده من الصنع الغريب والترتيب العجيب
الذي تتحير فيه العقول ولا يهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع
وتوضيح ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل
واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم والجواب
عن الثاني انا لا نم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك
الفعل الصادر عنهما او يلهمهما ... لا ما هو مبدأ لذلك الفعل المسلك الثاني انه تعالى قادر
لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم
لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة
وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء
حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدور قليل

من المتقن

من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثرة عنه واما من جعل النوم ضدا للقدرة
فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول انه مجرد
اي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد
برهنا فيما سلف على المقدمتين الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه
اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم
بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني
فلانه مبدأ لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة توجب العلم بالمعلول
فيكون عالما بذاته ولجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القائلة بان كل
مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذي تمسكوا به قد مر ضعفه ويرد على المسلك
الثاني انا لا نم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم تم
برهان عليه اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من اين لهم
ان الحالة التي نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك الذي ذكروه لا بد له من دليل
سلمناه اي سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين
الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك
انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم
يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا
علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا علم معا علم البعيد ايضا لانه معلولها
نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي هو علة وعلم انه علة له اي للشيء الآخر الذي هو معلول
وعلم انه موجود علم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فحينئذ يعلم وجود المعلول
قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت
العلم الآخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم تنبيه مسلكا المتكلمين يفيدان
العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه
على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا
علما كليا لان ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الاول او علم بعلته كما استفيد من الثاني
يعلم علما كليا فان المعلوم ماهية كذا اما وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا
كما في المسلك الثاني والماهية كلية وكونها معللة بكذا الكلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي مرات
كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم
التام بخصوصيته يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاته الصادرة عنها بوسط او بغير

العلم

وسط وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في
صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاوة ولم ساقض
كلامهم ههنا فان الجزئيات معلول كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا
لكنهم التجأوا دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب
العلوم الظنية فانهم يخصصون بموانع يمنع اطرادها ما وقف لكن ما لا يستقيم في العلوم اليقينية
البحث الثاني ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة
لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل
ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذات المعلومات ومفهوماتها
ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا
الاصل ايضا فرق ست الاول من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة
لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ
لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها
وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة
الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما ولا اشكال سلمناه اي كون العلم
نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير
الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير
بالذات لا يقال ذلك اي علمنا بذواتنا جائز لتركيبها اي انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان
تركبا خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواجب الحق الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته
لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها
نسبة فلا يتجه النقض به لانا نقول احدنا عالم على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه
فقد حصل المطلوب اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد
جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فاذا ثبت
من اني يثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار
صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر
من التغاير يكفيها الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا
والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه

في مذهب الوجه كالاولى الا يقال لانا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشيء
العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال
لانا نقول المدعي لزوم امكان علمه به اي بانه عالم وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا
امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات
وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم
انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة فاذا لزم امكان
ثبت المدعي لان امكان المحال محال والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة
وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له العلم بنفسه منعنا
بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالعرض وايضا فقد تقرر بطلان ما ذكروه في اثبات
انه لا يعلم نفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك
لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الأخر والا فمن علم شيئا علم جميع
الاشياء لان العلم به حينئذ غير العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر
فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم
بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم
كثرة في الاضافات والتعلقات وذلك لانا لا نم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم
واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها
امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ
المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجب ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن
هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف
به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب من وجهين
الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف
اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف
اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع
انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما
اتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا انه عارضه معقول في
نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي
لا نزاع فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه الثاني المعقول كل واحد واحد من
غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها ولا يضرنا تميز كل واحد واحد عنهم

تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوماً له تعالى تفصيلاً لا اجمالاً على عكس الجواب الاول اعترض عليه ايضاً فقال والحق ان يقول لا نسلم ان المعلوم المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحدود النهائية وانه ممنوع لان وجوه التميز لا ينحصر في الحد الخامسة منها من قال فهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلاً ان زيداً في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيه المانعان بخلاف الجهات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيداً سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة منه مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة وكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد ولا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكروه ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس علماً زمانياً اي واقعاً في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضراً عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضياً او مستقبلاً واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلاً فلا يكون فيه حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازلياً محيطاً بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها

٢١٠

من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها على وجه متعال عن الدخول تحت الازمنة ثابتاً ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان متقيساً اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير اصلاً كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك الذي ذكره تلك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحداً لم يختلف شرطهما اصلاً فضلاً عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيداً سيدخل البلد غداً وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم مستديماً لذلك فلم يعلم لاجل الظلمة دخول الغد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الآخر نعم لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من مجموع العلمين ذلك اي انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعاً على العلمين السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعله وجهاً ثالثاً كما فعله الامام الرازي في الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غداً ليس مشروطاً بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعاً الى الوجه الثاني لا وجهاً على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحال حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلاً وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه وغير المعلوم اي ما ليس معلوماً في زمان غير المعلوم اي تغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه واقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بانه قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع

بالعكس فتغاير الثانى وصفيهما اعنى العلمية والجهلية كتغاير وصفى المعلومية والمجهولية المعتبرين
فى الوجه الثالث وقد عزاه الامام الرازى وجعلها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطال جواب مشايخ
المعتزلة التزم وقوع التغير فى علم البارى سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضى كونه عالما
بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل
علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارى فى الازل عالما باحوال وجودات الحوادث
وهو تجهيل له تعالى عنه السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل
اى رفع الايجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى كما [illegible] زعمته الفرقة الثانية اذ لو علم كل شئ واذا
علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه
لانه شئ آخر ويلزم التسلسل فى العلوم والجواب انه تسلسل فى الاضافات لانى امور موجودة
لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اى تسلسل الاضافات غير ممتنع كما مر غير مرة
بل يقول كيف يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال انه قد
يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك
العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد
كما سلف فى مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته لما مر
من شان زيادة الصفات على الاجمال وانكره المعتزلة لوجوه الاول لو كان له تعالى علم
فاذا تعلق الشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها
اما اجمالا او تفصيلا فيلزم حينئذ تماثلهما لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة
واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات يجب اشتراكها
فى اللوازم فان قيل فى جوابهم هذا لازم عليكم فى العالمية فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشئ
وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما فى القدم او الحدوث فما هو جوابكم
فى العالمية فهو جوابنا فى العلم قلنا لهم ان تقولوا انه دفع هذا النقض عالميته تعالى تعلق
الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم قلبا اى هذان التعلقان من وجه واحد
فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك فى وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات
بل المتضادات تشترك فى لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم
يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق آخر الى معرفة تماثلها فذلك وصل به اليها
والا توقف كما فى سائر الاشياء التى لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا نجد الاشتراك
فى القدم والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما فى الوجود فان وجوده تعالى قديم
ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد ان تميز الشئ فربما كان ذلك

الشئ

الشئ مبدأ الحكم بحصر كما من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زائد على
ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بالشئ غير العلم بشئ آخر
والجواب ان التعدد فى التعلقات العلمية وهى اضافة فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم
فواحدة الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا على علمه
ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه فى الاضافات لان علمه واحد وله
تعلقات بمعلومات لا نهاية لها من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات
الرابع لو كان له تعالى ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى
وفوق كل ذى علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون
بشئ من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر ان الله عنده علم الساعة كيف واته اى قوله
وفوق كل ذى علم عليم دليل لفظى عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا البارى سبحانه
ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعى على ثبوت علمه المقصد الرابع فى انه تعالى حى هذا
مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر من الدليل وقد اطبقوا ايضا
عليه اى على انه عالم الاشر ذمة لا يعبأ بهم كما عرفت وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن اختلفوا
فى معنى حياته لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى كما يشعر به كلام المحصل حيث قال الحى لو
من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد
من تصويره واما منه الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت من جنس المعانى
فى حقه تعالى فقالوا انها كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابى الحسين البصرى
من المعتزلة وقالت الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة
اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه
بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك
الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل فى الصفات الوجودية فلا بد
من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم
هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة
لسائر الذوات فقد يقتضى هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح الا ليس
ان ليس جعل ذلك الامر الذى يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها اى جعل ذلك
الامر نفسه نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه الدليل
المقصد الخامس فى انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول فى اثبات الارادة ولا بد ههنا
من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى هى نفس علمه

عشر
يعنى فهو الحس والحركة او معانى لها نسبتها الى ذات كما هو رأى الاشعرى [illegible]

وهو المعلوم م

بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتب وجود الكل منبع
لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة
من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته
تعالى هو علمه بما في الفعل من المصلحة وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه واعتقاده لنفع في الفعل
او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه
تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد
زائدة على الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا
وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور
معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين
بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما
يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع
بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء وكما يمكن ان يقع
في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيص بالوقوع دون الآخر ولتخصيص وقوعه
بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر لا بمرجح هذا خلف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها
كما عرفت ولا العلم لانه تبع الوقوع اي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه
لا مخالفة وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فاذن هو اي المخصص امر ثالث يكون
مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب
فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز
تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز
ارادة وقوعه في وقت آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير
للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اي تساوي
نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما
ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت
الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب
في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر وحينئذ فيلزم الايجاب وسلب الاختيار
قلنا اي لانا نقول وقد تقرر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه

وتنتاهت وسواء ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة
منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات
المريد لم يمكن لارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاول فلا قدرة بمعنى صحة
الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة لها بل
تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم
يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار
لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر
وربما قال الحكماء لا نم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم
واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا
كما اخترناه في الباري تعالى والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة
العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا البحث الثاني
ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى
لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل في الارادات
الموجودة وقالت المعتزلة اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة
بذاتها لا بذاته تعالى وكانه مأخوذ من قول الحكماء الا عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض
وتوجيه الاخذ على ما نقل من المقرأن قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو
ضروري البطلان وكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة
فكل لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد
منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا
المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة
واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر
ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب
ان يكون حادثا فانه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص
الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى التجأوا الى
انها قائمة بذواتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما
ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث
بذاته تعالى قد مر بطلانه خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام
الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون

نفس ذاته وحينئذ اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر من كونه غير مغلوب
ولا مكره واما ان يكون ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته تعالى وهو القول
الآخر له واما معللا بغير ذاته وحينئذ اما ان يعلل بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول
اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لا في محل
وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بغير ذات الله تعالى ولم يذهب احد اليه
ويبطل الاول انا نعلمه ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا
لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس
خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبته
ما لا يحل له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى
مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكونه ذاته تعالى لا في محل كذلك الارادة لا توجب
اختصاصه به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت المقصد السادس في
انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملوء به
بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض
الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف
بها او بضدها وضد السمع والبصر وهو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع
اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا تصح
لها الاولى انه حي بحيوة مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع اذ حيوته
مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته
الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية
ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن
السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء
القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيه بيننا المقدمة
الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه
بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى
منزه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحة عزته مبراة عن
شوائب النقص حينئذ فليعول عليه اي على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء اذ قد
اطبقوا على انه تعالى سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات

كيف

كيف وحجية الاجماع الدال على الثمرة ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث التي تدل
على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حقية الاجماع
اذ يتجه عليه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى
الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف
وان اثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة
التي نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة ثمة في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك
في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل يقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة
كما ذكرناه تنبيه قد تقدم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر
وسائر اخواتهما نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما
تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية
يشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما بذلك الزائد هو الابصار وللمصنف في هذا الابطال
مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما
فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه
سميع بصير لكن اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة
عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان
زائدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد
من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك
من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين مشبهتين بسمع
الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك
وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج
على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به
كسائر الاحساسات وانه اي ما ذكر من التأثر محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما
لا يحصلان لنا الا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك
التأثرات او مشروطين به ولو سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان
صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا
به الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب
ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فانا خلونا عن
الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا المقصد السابع في انه تعالى متكلم و

والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون
انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل
صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وانه اى تصديق
الله اياه اخباره عن كونه صادقا وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا قد توقف
صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام لله سبحانه به اى بصدق الرسول دور
قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه
ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذى يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة
البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين
متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم
وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو
حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا
الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهم فى صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى
فى كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوا فى احدى مقدمتى الاول على التفصيل
المذكور والى ما ذكرناه اشار المصنف بقوله ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان
بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والعلاقة قديمان فضلا عن المصحف
فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثانى وهذا باطل بالضرورة فان حصول
كل حرف من الحروف التى تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له اى
للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما
بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اى من الحروف التى لها اول زمان وجود وآخره او تجمعها
معا فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات
وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذات الله تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد
قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات
وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى
فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبى وهو حادث كما ذهبت اليه الكرامية خلافا للحنابلة
فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهى ان كلامه تعالى
صفة له وهذا الذى قالت المعتزلة لا ننكره بل نحن نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه
وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذى نعبر عنه
بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى ونزعم

٢١٤

انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى
بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة
والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف
الدلالات وغير المتغير غير المتغير اى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى
هو العبارات ونزعم انه اى المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسى الذى هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل
بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به
وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره
عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب
فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة الامر والخبر صفة
بالذات مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
قال المصنف ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسى الذى تغاير العبارات فى الخبر والامر هو ارادة
فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة
المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الامر والخبر ومغايرة لما يدل عليها
من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد
وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة
لكنى لم اجد فى كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات فى الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم
وفى الامر راجع الى ارادة المامور به وفى النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى
مغاير لباقى الصفات وتدبر ما فيه اذا عرفت هذا الذى قررناه لك فاعلم ان ما تقوله
المعتزلة فى كلام الله تعالى وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعانى المقصودة
وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك كما مر آنفا وما نقوله
نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم
ينفوا قدمه الذى يدعيه فى كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفى المعنى النفسى واثباته
فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ
واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل فى غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن
مطلقا اى بلا تقييد بالنفسى او اللفظى بحيث يكون حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة
علينا ولا يجرى عليهم اى لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا الا ان يرهنوا على
عدم المعنى الزائد على العلم والارادة وحينئذ ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن

فى هذه الالفاظ والعبارات ولاسبيل لهم الى هذا البرهان فلاحجة لهم ايضا فى تلك الادلة
المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التى من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية
وتثبيتا بطلاب الحق من الحق لاوهام وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان
الاول الامر والخبر فى الازل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه ولكان
الثانى لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه حينئذ يكون كالعلم
فى ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه
يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح فى كل فعل ان يؤمر به
وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا
عنه معا هف وقد وقع فى بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة
كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول
ان ذلك السفه الذى ادعيتموه انما هو فى اللفظ واما كلام النفس فلا سفه فيه كطلب
التعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احدنا هو العزم فى باطنه على الطلب وتخيله
وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب ولاشك فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن
لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال والجواب عن الثانى ان الشئ القديم
الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة
فانها يتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة منها دون بعض فان قيل
تخصص القدرة هو الارادة فلابد فى الكلام ايضا كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح
تعلقها به دون بعض فلا تسلسل كما مر واما المعقول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله
وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك مع قوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث و
قوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن
محدثا الثانى قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون اذ معناه اذا اراد
شيئا قلنا كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متأخرا عن الارادة الواقعة فى الاستقبال
لكونه جزاء او يكون حاصلا قبيل كون الشئ اى وجوده لقرينة الفاء الدالة على الترتيب
بلا مهلة وكلا هما يوجب الحدوث اما التأخر عن الارادة الحادثة فى المستقبل فلان التأخر
عن الشئ يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشئ حادثا واقعا فى الاستقبال
واما التقدم على الكائن الحادث لمدة يسيرة فظ ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله
تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع فى هذا الظرف مختصا
بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت فانه يدل

من كمحو وسه الكلام الى
دلرم السس ملكاسلو الكلام
بعض دون بعض م

على ان القرآن مركب من الآيات التى من اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه
قرآنا عربيا يدل على ان كلامه تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا
وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا
لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اى القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته
اى مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعى فى دعواه فيكون حادثا مع حدوثها
والا اى وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به
اى بذلك المدعى وتصديقه السابع انه اعنى القرآن موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك
يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة بذاته تعالى الثامن
قوله عليه السلم فى دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس فالقرآن مربوب كل و
بعضا والمربوب محدث اتفاقا التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضى نحو انا انزلناه انا ارسلناه
ولاشك انه لا انزال ولا ارسال فى الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع
فى الماضى ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع
فى القرآن وهو رفع او انتهاء ولاشئ منهما يتصور فى القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
والامام الرازى جعل هذين الوجهين فى الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما اختاره
المص والجواب عن الوجوه العشر انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل وهو
غير المتنازع فيه كما تحققته تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا كما مر فى القدرة من انها لو تعددت
لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم
لا يستند الى المختار واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود
قدر لا يتناهى واما انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب
التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار
تعلقه بشئ آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال فى البواقى وقيل كلامه خمسة هى
الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو فى الازل واحد وليس متصفا
بشئ من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها
اذ الجنس لا يوجد الا فى ضمن شئ من انواعه والجواب منع ذلك فى انواع تحصل بحسب التعلق
يعنى انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب
تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد بعيدا
جدا كما توهموه تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى هو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا عند المعتزلة
فلوجهين الاول انه اى الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات

قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
منسوبة الى الله تعالى وستعرف بطلانه الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع
الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من
احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه عندهم فلا يجوز اخلاله
به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع
الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص والنقص على الله محال اجماعا وايضا فيلزم ع
على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت
صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته
يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف
والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق
الكاذب ايضا نقص في فعله ويعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر
لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي
بعينه فيها وانما اختلفت العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون
في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب
كان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك
الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو
امتناع الصدق باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا
الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما العبارات
الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق
الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لعمومه ودلالته على
الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عليه السلام بكونه صادقا في كلامه كله وذلك
اي خبره عليه السلام بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا
الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما
فان قيل صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى وانما يدل تصديقه اياه على الصدق
اي صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي
انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا اثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم
قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية
لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على

وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ
واخرى على المعنى القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
منه ان مراده منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما
مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها
ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار
من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه
حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ
على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا
قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ
حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا
بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد
التأمل تعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى
قواعد الملة المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل
احدى عشرة فالمقدمة هي انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات
السبع التي هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنع بعض
اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليه اي ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه
لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان
انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان
ها قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غيرها لعرفناها
لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن
النقائص ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال معرفته
اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى او بان يقول سلمنا تكليفنا
بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة

بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض وهو من علامهم ومولاهم وان كانوا
هم الاكثرين ولكن لايمتنع كثرة الهالكين بسبب تركهم ما كلفوا به من كمال معرفته واثبت بعض
من المتكلمين صفات اخر بيانها بكل المسايل الاحدى عشرة الاولى البقاء اتفقوا على
انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زايدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن
واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زايدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه اى
دون البقاء كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء واجيب عنه بانه معوض
بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعنى ان البقاء حصل بعد ما لم يكن
والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود
فلو دل ذلك الذى ذكرتموه فى البقاء على كونه وجوديا زايدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زايدا
كما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة اذ
حاصلها الانتقال الواقع من العدم وما يقابله اعنى الوجود ولزم التسلسل فى الحدوثات
الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا مع ان الشيخ يعترف بان الحدوث
ليس امرا زايدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها وجودية
لتجدد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه ولذلك كلهم جواز الاتصاف
بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف ونفاه اى نفى كون البقاء صفة موجودة زايدة
القاضى ابو بكر والامام امام الحرمين والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء
هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا امر زايد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زايدا
لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما بواسطة البقاء
والمفروض زواله وحينئذ يتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان
بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل فى وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان
فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما ذكر نوع يجب كونه اعتباريا كما مر الثانى
لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء
ايضا فان وجوده فى الزمان الثانى معلل به والا اى ولم يحتج البقاء الى الذات لكان
الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء
هو الواجب الوجود لانه الغنى المطلق دون الذات والجواب مع احتياج الذات اليه وما
قيل من ان وجوده فى الزمان الثانى معلل به ممنوع غاية ما فى الباب ان وجوده فيه لا يكون
الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا
على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معا فنبه اثبات البقاء لذلك

بان

بان الوجود فى الزمان الثانى امر زايد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار
الوجود ويدعون ان الوجود فى الزمان الثانى زايد على الذات واخرى بانه معنى يعلل
به الوجود فى الزمان الثانى واول الوجهين للنافين نفى المعنى الاول من معنيى البقاء
لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفى الثانى لان البقاء اذا كان
امرا يعلل به الوجود فى الزمان الثانى لا يلزم ان يكون له بقاء آخر والوجه الثانى بنفى
المعنى الثانى دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زايدا على الذات احتياج
الذات فى وجوده الى البقاء الذى هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة الثانية
القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم وجودى زايد على ذاته واثبته
ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زايدة ما مر فى البقاء وتصويره
ههنا ان يقال القدم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه
قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم فى اول زمان حدوثه بل
بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زايدا على الذات فكذا القدم
الذى هو التقدم بلا نهاية لا بحسب مدة متطاولة وابطاله ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى
اعادة شئ منهما وحل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته والذى يخصه
اى يختص بابطاله انه ان اراد به اى بالقدم انه لا اول له فسلبى فلا يتصور كونه وجوديا
او انه صفة لاجلها لا يختص البارى سبحانه بحيز كما فسر اى كما فسر كلام ابن سعيد بذلك
الشيخ ابو اسحق الاسفراينى فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله يثبت وجوده
لا فى حيز كما ان المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا
عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه حينئذ الى وجوده
لا فى حيز فان قلت هذا السلبى معلل بالقدم لا نفسه قلت ان الصفات السلبية
لا يعلل بخلاف الثبوتية او غيرهما من المعانى فالتصوير اى فعلية تصوير ذلك المعنى المراد
اولا ثم التقرير والتحقيق باقامة الدليل ثانيا هذا الذى اوردناه ههنا فى ابطاله ههنا
منضم الى ما سبق فى مباحث الامور العامة من انه اى القدم امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج
فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء
فى قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود
الاستواء حينئذ الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق
من غير سيف ودم مهراق اى استولى وقال الآخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم
صرعى لنسر وطاير اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب

والمقاومة والمغالبة اى يشعر بسبق من الامور التى يستحيل فى حقه تعالى وايضا لا فائدة فى تخصيص العرش لان استيلاءه يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب لا يشعر به كلمة قوله والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية ما اسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص وعن الثانى بان الفائدة هى الاشعار بالاعلى على الادنى اذ قد تقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اى الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله تعالى ثم استوى الى السماء اى قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه اى الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم يعلمها بعينها ولم نقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل فى اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف والحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك وكل شىء هالك الا وجهه اثبته الشيخ فى احد قوليه وابو اسحق الاسفراينى والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال فى قول اخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله اعنى الاستواء فى عدم القطع وعدم جواز التعويل على الظاهر مع قيام الاحتمال نبه الوجه موضع فى اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهول الكافل لا يجوز وضع لما لا يتعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى فتعين المجاز والتجوز به عما يتعقل ويثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقى هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواها لك غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى اثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة وهو شائع وخلقته بيدى اى بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتى وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه فى قوله ان طهرا بيتى للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وقال المعتزلة بل اليد مجاز عن النعمة ... الذى هو من الصفات واسباب الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وفيه صفة زائدة اى لفظ يدى زائدة كما فى قوله دعوت لما نابنى مسورا

218

فلبى فلبى يدى مسور وهو فى غاية الركاكة والتحقيق كما فى الاول اى كالتحقيق الذى ذكرناه فى الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تقررت نجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال تعالى تجرى باعيننا ولتصنع على عينى وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال الله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله قيل صفة زائدة وقيل المراد امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله فى جنب عاشق له كبد حرى وقلب ترقرق اى يلمع ويتحرك ومنه رقراق السراب ما تلألأ منه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار فى الحملاق او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه اى بحماه وحرمه الصفة الثامنة القدم قال عليه السلام فى اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه فى النار فيقول قط قط اى حسبى حسبى وفى رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفى اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط و تأويل الجبار بمالك خازن النار او بمن ترفع نفسه عن امثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية انس فى اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفى رواية ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء ويمكن اثبات الجارحة واما وجه التأويل فكما فى اليدين الصفة العاشرة التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق الصفة الحادية عشر اليمين قال الله تعالى والسموات مطويات بيمينه وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون الجواب ان الصحة هى الامكان وانه للممكن ذاتى فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يحلل بالغير بل به اى بامكان الشىء فى نفسه يتعلق المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون اى كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فامتنع عن اثبات صفة اخرى كذلك اى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها

اثراً للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه
وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما صحة الاولى فهي بالقياس
الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبار ما يصح من الفاعل
طرفا الفعل والترك على سواء من الشئ المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما معينه
بل لابد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة
هي التكوين قلنا كل منهما اي من ذينك الطرفين يصح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج
صدور واحد منهما بعينه عنها الى مخصص يعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وحينئذ
لا حاجة الى مبدأ للتكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد
في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات
الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بالكف لا كالكفوف وقيل
ماول بالتدبير يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان
الطافه في تدبيره له وبيان انه وجده روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح
وراحة وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله
على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل ظهر جاه او ظهور تباشير النجح في كل امر
ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو
النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان
حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير فعليك
بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان المرصد
الخامس فيما يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان
المقصد الاول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهاهنا
ثلث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المثبتين الى المسئلة فيها فذهبت
الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدي اجمعت الائمة
من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جواز
سماعه في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل
لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية ولا خلاف
بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس و
اختلفوا في رؤيته لذاته ولابد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس
فرأيناها ثم غمضنا العين فعندنا التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة

للحالة

للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما
الا ان الحالة الاولى فيها امر زايد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم
رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى
قالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة والزيادة عايدة الى تأثر الحدقة لا الى زيادة في انكشاف
هي الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه
يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتاتى له ان يدفعه اي هذا التخيل عن نفسه اصلا
وما ذلك الا ان الحدقة تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد
ان زالت الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا
ثم حول عينيه الى شئ ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فقد تحقق
ان حدقته تاثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول الثالث ان الضوء القوي
يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتها الى
ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تاثرهما اي تاثر الحاسة منهما لما كان
الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه تدل على تاثر الحدقة عند الابصار واما عود
تلك الزيادة التي هي الابصار اليه اي الى التاثر فلا دلالة له عليه فلا هي اي فلا الابصار
بتاويله هو اي تاثر الحاسة ولا هي مشروطة به عندنا فجاز ان نرى الله سبحانه من غير
ان يتاثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وسواء الرؤية امر يخلقه الله تعالى في
الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء
ثم علمت ان الله ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة
نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث
الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه تعالى هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد
به اهل السنة وخالفهم في ذلك ساير الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته
لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع
وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه اي
على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل ولنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه
لانه الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عم سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما
سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث

وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كريما وقد وصفه الله تعالى بذلك
في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة
والاعمال الصالحة الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل
امر ممكن في نفسه وما علق بالممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون
اللازم والاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى لم يسال الرؤية بل تجوز بها
عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم سايغ سيما استعمال رأى
بمعنى علم واري بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل ابي الهذيل
العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها
اذا وصلت بالى فبعيد جدا والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني
بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم
الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز
الا لدليل ولا يجوز ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي
الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملها اي حمل الرؤية المطلوبة عليه اي على
العلم الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك
لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان
الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل
السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثاني من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأله
رؤية ذاته بل سأله ان يريه علما وامارة من اعلامه واماراته الدالة على الساعة وتقدير
الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسال
القرية اي اهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى انظر علما من اعلامك
انظر الى علمك وهذا تاويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر ولا يرتكب
الا لدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني فانه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية
علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال واما ثانيا فلانه تذكر الجبل
المنع من رؤية الاية اي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا
التاويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلايم رؤيتها لانه لا اية
في تدكدك الجبل لانه استقراره الثالث من تلك الوجوه انما سأله بسبب قومه لا لنفسه
لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها
الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى

أو ربما هو موسى عليه السلام من اعلم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل

وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول وهذا
تاويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر ولا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم
اما اولا فلانه لو كان موسى مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان
يجب ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند
قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة والا وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين
لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله لان الكفار لم يحضروا وقت
السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون
مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله
جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال
الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم لم يروا
الا ان اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل
جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا
فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا و
قولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسئول امرا ممكنا في نفسه
فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزاته ورادعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض
على الاول انه سألها لنفسه وان علم استحالتها بالفعل ليتاكد دليل العقل بدليل السمع فيتقوى
علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم
بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما ساله هذا السؤال وفعله فعل ابرهيم و
سؤاله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان
العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مر صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه
من الوجوه ولذلك تاول قول الخليل تارة بما يضعف وهو انه يخاطبه من جبريل
عند انزاله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطبه برب وجبريل ليس
برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوي
وهو ما روي من انه اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني احيي
الموتى بدعايه فظن ابرهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع انه
كان يمكنه اي يمكن موسى ذلك اي طلب التاكد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية
بان يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا

عما يليق بالعقلاء خصوصًا الأنبياء الخامس من تلك الوجوه انه لا يعلم امتناع الروية ولا يضر
ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم
بحكمته وانه لا يفعل قبيحًا والغرض في البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد وانه كلف عباده
باوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رويته واما
من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان يكون شريعة موسى امره بمعرفة انه يستحيل رويته
او يعلم موسى امتناع الروية والسوال بطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب التام
ان النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة
ودون من حصل طرفا من علم الكلام بني البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا
يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بعدم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو
مما ينزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله
بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على رايكم لا يعد من الصغاير بل من الكباير التي
يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السوال من الصغاير يعول في جوازها من الانبياء
ما سياتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض فمن وجهين الاول انه علق
الروية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثاني مسلم
بيانه انه لو علقه اي وجود الروية عليه حال سكونه لزم وجود الروية لحصول الشرط
الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء
في ان الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعلق الروية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل
على امكان المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو
من غير تقييد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام وانه اي استقرار الجبل
من حيث هو ممكن قطعًا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار
الجبل عند حركته اي في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل
الحركة ولا محذور فيه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء
منهما في وقت الآخر بدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور
بيان امكان الروية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار
سواء كان ممكنًا او ممتنعًا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشيء
في الكلام قصدًا بالذات ويلزم منه لزومًا قطعيًا والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض
وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنًا
والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه حينئذ منتف على تقدير

جود

وجود الشرط وعدمه لا يقال فايدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط
الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك
هو الربط في جانبي الوجود والعدم معًا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط
المصطلح تذنيب كل ما سنتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الروية فهو دليل
على جواز صحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله
الموفق للصواب المسلك الثاني من مسلكي صحة الروية هو العقل والعمدة في المسلك
العقلي مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسين والقاضي ابي بكر واكثر ايمتنا وتحريره
انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم وهو بهذا نميز
الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قايمين
بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها
فذلك الجزء يكون اكثر حجمًا من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء
واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فروية الطول والعرض هي روية
الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه
الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها
عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
بالاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اي
اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحًا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها
عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للروية لا بد ان تكون
مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل
المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جايز لما مر في بحث
العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين
الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها
مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود
مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات
فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار
لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب
لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الروية متحققة في حق الله

٢ نيب

فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود
كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعرى يلتزمه ونقول لا يلزم
من صحة الرؤية لشىء تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء التى ذكرتموها لجريان العادة
من الله بذلك اى بعدم رؤيتها فانه تعالى جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع
ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير اى الانكار ويقول
هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو اى الانكار الا
استبعاد ناشئ عما هو معتاد فى الرؤية والحقايق اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا يوجد من العادات بل مما يحكم العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات
ولا شبهة فى ان الرؤية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة فى ساير المحسوسات
ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نم انا نرى العرض والجوهر
معا بل المرئى هو الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا
الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المدعى بهما اى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب
انا قد ابطلنا ذلك اى كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذى
هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد ظهر بطلانه بما لا حاجة
الى اعادته ونزيد ههنا لابطال وجود المقدار العرضى انا لو فرضنا الف الاجزاء من السماء
الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض فعلم انه لا حاجة
فى الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها وايضا فالامتداد
الحاصل فيما بين الاجزاء وان كانت متغايرة متفاصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان
الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا
لزم اشتراط الشئ بنفسه فمرجع الطول الى الاجزاء المؤلفة فى سمت مخصوص فرؤيته
رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المط الثانى من وجوه الاعتراض لا نم احتياج الصحة الى
علة لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان والعدمى لا حاجة به الى علة
والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه اى فى باب الامكان من الادلة الدالة على كونه
وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدى ما يمكن ان يتعلق
به الرؤية لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة
بمعنى متعلق الرؤية ضرورى قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نم ان علة صحة الرؤية
يجب ان يكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر
بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلات ما يسد كل منها مسد

مسد الآخر ورؤية الجسم لا يقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى
الجسم عرضا او العرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة
لما مر فى مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين
مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها
ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا يدرك
منه الا انه هوية ما من الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها
فلا يدركها فضلا عن ادراك انها اى جوهر او عرض هى واذا رأينا زيدا فانا نراه
رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة
حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرئية
بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما يفصله الى جواهر هى اعضاؤه والى اعراض
يقوم بها اى تلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها
اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا اى زمان كنا
ابصرنا الهوية ولم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينها اعنى خصوصية هوية
زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة يستلزم الاطلاع
على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية
هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه فيصح رؤيته
الرابع من وجوه الاعتراض لا نم ان المشترك بينهما اى بين الجوهر والعرض ليس الا
الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية
وساير المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذى فسرنا به علة
الصحة هو ما يختص بالموجود ولا يصح رؤية المعدوم والامكان ليست كذلك لشموله
الموجود والمعدوم وكذا ساير المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح شئ منها متعلقا
للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه
مدركا بالبصر والذى يعلم فيهما اى فى الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد
ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو الوجود اذ ما به خصوصية
بها يمتاز كل منهما عن العدم وانما هو الحدوث وقد ابطلناه ايضا واما بدون ذلك
وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب الخامس لا نم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة
الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك اى عدميا والجواب ما سبق من

ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك اى
لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية
الوجود بالعدم فلا يكون عدميًا قلنا وذلك اى كون الوجود مسبوقا بالعدم امر
اعتباري لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا
السادس لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزم القول
بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى يكون
حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل
يكون حقيقة الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك
لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم
في صدر الكتاب وقد اجاب الآمدي عن هذا السؤال بان التمسك بهذا الدليل ان كان
ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان
كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو طريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به
ولما لم يكن هذا مرضيًا عند المصنف قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية
لما عرفت من وجود الخارجي ليس الا كون الماهية متمايزة بحسب الهوية الشخصية وذلك
اى كون الشيء ذا هوية متمايزة امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما
ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والتزمتم الاشتراك فيه على
تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فخصيات الاشياء اى خصوصياتها التي تمتاز
بها بعض عن بعض وهي هيئات وخصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها
وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما
مكشوفا لا سترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم
كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك
في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما
بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه
الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك
الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه
بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان
الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما بقاء
كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا المقام

منزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير
والتحرير لم يأل جهدا ولم يدخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر طالبا للثبات
عند البوارق اللامعة عند الافكار وعدم الركون الى اول عارض يظهر بادي الرأي
كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية ادعى اشتراك الوجود ينافي ما
تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه ولله العون والمنة في ادراك الحقائق والاهتداء
الى الدقائق السابع من الاعتراضات لا نم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم
كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا والجواب تعلم مما قررناه اليك وهو بيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها
هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجود ا
كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقا مطلق الهوية
المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا بعيد بارتفاع مانع ولقد بالغ
المصنف في توضيح المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف
ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم
الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية
الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفا كما لا يخفى على بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك
وما يتعلق به من الاحوال الابدية الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا التوضيح تكلفات
اخر يطلعك عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة
على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون
ربهم يوم القيامة اى في الدار الاخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية
الامة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح ويرى والثاني لا يرى ولا يصح وقد اثبتناه
انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم
الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا
وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما
اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول
بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة
الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما ما ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون

الى المقام

الى السالبة الكلية فاحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع
اذ ليس بين القولين مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطايفة فى احدى المسئلتين لاخرى
كما فى ما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو
القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا خالف للاجماع ولا لخرقه بل كل
واحد من قولى التفصيل مما قال به طايفة من طايفتى المجمعين وان كان خارقا لما
قال به الطايفة الاخرى وذلك الذى ذكرناه فى مسئلتنا هذه كما فى مسئلة قتل المسلم
بالذمى والحر بالعبد فان القايل قايلان مثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا كالشافعية
والتفصيل بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع
بل موافقة للمثبت فى مسئلة وللنافى فى مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه
بل يكون جايزا بالاجماع فهذا المسلك فى اثبات الوقوع مردود المعتمد فيه مسلكان المسلك
الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالاية الكريمة ان
النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال تعالى انظرونا
نقتبس من نوركم اى انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اى ما ينتظرون
ومنه قوله فناظرة بم يرجع المرسلون اى منتظرة وقول الشاعر
وان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اى لمنتظره وجاء بمعنى
التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفى يقال نظرت فى الامر الفلانى اى تفكرت
واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل حينئذ باللام يقال نظر الامير لفلان
اى رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه
فيا نظرة كادت على وامق تقضى والمنظر فى الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فيكون
واقعة فى ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول لا نم ان لفظ الى صلة للنظر
بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعم ربها منتظرة
ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اى نعمة وتقرب
منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما فى قوله فهل لكم فيما الى فانى طبيب بما اعيى النطاسى حذيما
اى فيما عندى ومعنى الاية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته والجواب ان انتظار النعمة
غم ومن ثم قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان الاية
وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤيته
تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لان الانتظار المؤدى الى عبوسه
الثانى الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء
حياء الغمام

ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح
التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح اى منتظرات اتيانه
بالنصر والفلاح وقال كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى
ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا نم ان النظر ههنا اى فيما ذكر من
الامثلة للانتظار ففى الاول اى يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه
ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكورة فى المشبه به على الرؤية بطريق الحذف
والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اى غير الرؤية كالانتظار وفى الثانى
اى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك يرفع اليه الايدى فى الدعاء او ناظرات
الى اثاره اى اثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى
لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر
قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة
لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفى الثالث
اى يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار
فلا يصح حمله عليه فى الاية اذ لا تصلح بشارة لما مر من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور
الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال نظرت
الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال
حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى والورى
لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشزر
والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة للرؤية بل
هى احوال تكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئى هذا كما ذكرنا وتقليب
الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم
الاشتراك ولا المجاز فيها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا
للتجوز ثم نقول انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا فى الاية لجواز ان يراد
ناظرة الى نعم الله ولم اى ولاى شئ يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان
النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذى مر ذكره فلا يكون حقيقة فى غيرها وما استشهد
به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدى نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رأيته انه
نقله من العرب بل يقال نظرت مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمناه قلنا ربما

بحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وسو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال
حتى رأيته اى الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات اى النظر فيها وقع
مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها
الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب لدى ليس يراد
بحب حمله في الاية على الرؤية بمجاز الرجحانه على الاضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة في
اليه الاشارة بقوله مع ان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله وجهة
الله واثار الله ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير
الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة
بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الاية و تقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز
وحده فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون
سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فليحمل الاية على التجوز
عن الرؤية بلا اضمار شئ وهو المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر
لا تفيد الا ظنونا ضعيفة جدا وحينئذ لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل
العلمية التى يطلب فيها اليقين المسلك الثانى في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلزم منه كون المؤمنين مبرئين عنه
فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة
للظن والمعتمد في اثبات الوقوع بل وفي صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الايتين محمولتين على الظاهر المتبادر
منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين المقام الثالث في شبهة المنكرين وردها وتقسيم
تلك الشبهة الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وهي ان يقال
لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية فهو انه
لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شئ من الازمنة فجازت رؤيته الآن
قطعا ولو جازت رؤيته الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في
زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية
ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف حال
الابصار وينتفي بانتفائها والثاني كون الشئ جائز الرؤية مع حضوره للحاسة
بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه

المقام الثالث

٢٨٥

الى شئ آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في
المرئى بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا و
الخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اى ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا
والسادس عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع
عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن
عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان
يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة
مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثانى ثم لا يتحقق من هذه
الشرائط في حق رؤية الله الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست البواقي
منها مختصة بالاجسام وهما اى الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب
حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فهو انا لا نم وجوب الرؤية عند
اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى
الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض
مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال
تتصل بطرفي المرئى من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئى
ويخرج منها اى من العين الى وسط خط قائم عليه اى على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث
المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة عن جنبي الخط القائم فيكون الخط الوسط
وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا الزاوية قائمة و
وتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئى متساوية في القرب
والبعد بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئى اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى
الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول نفرض هذا التفاوت الذى ذكرتموه
في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه بعد
المرئى بقدر ذلك البعد الذى لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا واذ يرى فهذا البعد
لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول
شرائط الرؤية وبعضها غير مرئى فلا يجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء اي
صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان
نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء
وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا او كبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في

الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان القايلين بالانطباع
ذهبوا الى ان صورة المرئي انما يرتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط
متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق
تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في الغاية صارت
الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب او لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة
فانعدمت الرؤية حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف وضعفه ظاهر بناء على
تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رؤى الاجزاء كلها وجب ان يرى
الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر
مما هو عليه توجب الانقسام في ما لا يتجزى لثبوت ما سواه صغر منه ورؤيته اى رؤية
كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه توجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا
واكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب الانقسام ورؤية
بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل
على حالها فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض
دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول
قوله ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا
لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا معارض اى منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية
يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة
التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع
ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ الجزم
بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم
به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجر
الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا
الوجوب اى وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب
اي لماذا يجب وجود الرؤية في الغايب عند حصولها اذ ماهية الرؤية في الغايب غير
ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد
الشروط الستة دون الغايب وحينئذ جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها
دون رؤية الغايب الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة او ما في حكمها نحو المرئي في المرآة
وانها اى المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط

ط

اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية
اعمى الصين بقة اندلس او في الغايب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا
يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب
ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى
بالابصار الى ساير المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة و
حيز وفي عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئي
في الحاسة وعلى الله محال اذ لا يتصور له صورة ينطبع في حاسة والجواب مثل ما مر
وهو ان يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغايب لاختلاف الرؤيتين
واما الشبهة فاربع لا ست كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا يدركه الابصار
والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية فمعنى قولك ادركته ببصري بمعنى
رأيته لا فرق الا في اللفظ اذ هما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما اثبات الآخر
فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالآية تعنت ان يراه الابصار وذلك
يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان
قولك فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه
شئ من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه يرى فانه
ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزه
الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو
والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه
الاول في الاستدلال ثلثة من وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة
بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اى ملحقون وادركت
الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اى بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة
لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية
المطلقة فلا يلزم من نفيها اى نفي المحيط عن البارى سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها اي
نفي المطلقة عنه قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيته
وما ادركه بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان
يدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها
النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية وبالجملة فيحتمل قوله لا يدركه الابصار اسناد النفي الى
الكل بان لاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى
الكل

بان يفسر العموم اولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه
حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا يدركه اجماعا هذا ما يقوله لو ثبت ان اللام في الجمع للعموم
والاستغراق والا عكسنا القضية قلنا لا يدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى
فلا يدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية
حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اي الآية وان عمت في الاشخاص باستغراق
اللام فانها لا يعم في الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبة حيث لا يدركه
في الدنيا الرابع منها ان الآية يدل على ان الابصار لا يراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه
لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفيا للروية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو
العادة فلا يلزم نفي الروية بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثاني اي واما الجواب
عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله يمدح الباري بانه لا يرى فنقول
هذا مدعاكم فاين الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه مدح لم يكن لكم فيه دليل
على امتناع رويته بل لنا فيه الحجة على صحة الروية لانه لو امتنعت رويته لما حصل المدح بنفيها
عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اي في عدم الروية للممتنع
المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد الثانية من الشبه السمعية انه تعالى ما ذكر سوال الروية
في موضع من كتابه الا واستعظمه وذلك في ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا
انزل علينا او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الروية ممكنة
لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا
منزلة طلب ساير المعجزات الآية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي
عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الروية لما عاتبهم بسوالها في الحال الآية الثالثة
يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السوال ظلما وجازاهم به في الحال
باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سوالهم هذا سوالا بمعجزة زايدة ولم يكن ظلما ولا
سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الروية تعنتا وعنادا ولهذا
استعظم انزال الملايكة في الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانها
بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى ذلك فعله اي منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو
ان يجعل لهم الها اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الروية الممتنعة بقولهم و
طلبهم وقد مر هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الروية الثالث من تلك الشبه قوله تعالى لموسى
لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد

بل هو للنفي الموكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه اي ابدا الموت ولا شك انهم
يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه
للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم لتكليمهم
الله على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم
يره مواصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قايل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون
حال الروية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفي الروية تذنيب
الكرامية والمجسمة وافقونا في الروية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الروية يكون من غير
مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم
يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى
موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في اصل الروية والجواب انا نمنع الضرورة
وما ذلك اي ادعاء الضرورة منهم منهما الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه
في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل منشا الادعاء فيهما اي في
ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكرتم وهمي فيما
ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الروية
المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله تعالى والكلام في الوقوع والجواز المقام
الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق
الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان
الاول المعلوم اعراض عامة كالوجود وسلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا
لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا
عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة يطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها
قال الآمدي كل ما يدرك منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة و
غيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدا والصفات السلبية ولا شك ان العلم
بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل يدل هذه الصفات
على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن ساير الحقايق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة
المتميزة فلا يدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الآثار
اعني جذب الحديد عن المقناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة
مغايرة لساير الحقايق ممتازة عنها في حد نفسها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا

تذنيب

العلم بحقيقته تعالى

وعالما وقادرًا ومريدًا وخالقًا الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك احتاج في نفيها اي
نفي ما يعلم منه من صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة
يمنع تصوره من الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه
اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المط احتج الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورًا معلومًا
لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والجواب ظاهر وهو
ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز وفي جواز
العلم بحقيقته الله خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم
من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه
الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة
واما في الحد فلان لا يعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية
ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك
بالكنه في البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بالحقيقة ضروريا بالقياس الى عموم
الناس في شخص فلا يكون نظريا كما سبق من ان النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص
وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها المرصد
السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد
في العبد قدرة واختيارًا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل
العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته
وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم
اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع
المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد
بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى
كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة على
الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل
الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط
وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد

افعال العباد

العدم

على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب
الاستاذ منا والنجار او دونه اي دون الاتحاد وحينئذ اما مع كون احدهما اي احدى القدرتين
متعلقة للاخرى ولا شبهة في انه ليس قدرة الله تعالى متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل
تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله
وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون ان يكون احدهما
متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز
ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل
به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد
واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور
لله لما مر من شمول قدرته للممكنات باسرها وقد مر خالفنا الناس من المعتزلة والفرق
الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله على تفاصيل مذاهبهم وابطالها بحث قدرته
الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور لله واقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين
على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدًا لافعاله بالاختيار والاستقلال
لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اي الملازمة فلان الازيد والانقص
مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان
فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده
مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد ان تكون
مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهي قد
يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض
عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني و
لان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطوء في الحركات لتخلل السكنات
والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع
بقدرة العبد عند الجبائي وابنه الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون
تلك الصفة وهذان الوجهان اي الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم لا يلزمان الا
الحسيين حيث يثبتونه الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المتحرك منا لاصبعه يحرك لاجزائها
لا محالة ولا شعور له بها لكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها الوجه الثالث ان العبد لو
كان موجدًا لفعله بقدرته واختياره استقلالًا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن
قادرًا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف كان صدوره

الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع
احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اى من العبد
باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده
اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود اى ذلك
المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة
ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت
فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب
الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه و
اورد عليه ان هذا ينفى كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلائل بعينها فيقال
لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله
على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق
بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هى الارادة الجازمة لكن ارادة العبد
محدثة فافتقرت ان ينتهى الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
فى الارادات التى تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورد
فى اللباب هذا الجواب الذى ذكره فى الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن
الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
كان اختياره واقعا بلا سبب وان استغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان
الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف
وفيه اى فى هذا الرد نظر فان ماله اى مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى
الى تخصيص المرجح فى قولنا ان ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا
ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح
منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ووجب
الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا [illegible] واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى
مستقلا فى الفعل وحينئذ لا يتجه النقض ويتم الجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب
الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك
لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل
يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافى

اتفاقيا ه

كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا
نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا فى فعله باختياره
بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى استقلاله فى القدرة
عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فا
وجب الفعل بما ليس اختياريا له يتطرق اليه شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اى
الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى وكون
الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد
طرفى المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه
اتفاقيا واقعا بلا موثر وحدوثه الترجيح بلا مرجح تذكرونه مرارا بما اغنانا عن اعادته و
المعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين
ومن تبعه يدعى فى ايجاد العبد لفعله الضرورة اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى ولا حاجة
الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش و
الصاعد باختياره الى المنارة والهاوى اى الساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين
يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شى منهما بخلاف
الاخرين اذ لا مدخل فى شى منهما لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسين انكاره اى انكار كون
العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين الافعال
الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار فى الاولى
وعدمها فى الثانية لا الى تاثيرها فى الاختيارية وعدمها اى عدم تاثيرها فى غيرها وذلك لانه لا يلزم
من دوران الشى كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والدواعى وجودا وعدما وجوب الدوران
لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اى كون
المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا
من العلة المستقلة ثم شبه ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من كان قبله من الامة كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا
على نفى الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه وكيف
يسع فيه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة ثم الامر الثانى ان كل سليم العقل اذا اعتبر
حال نفسه علم ان ارادته للشى لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها
او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد
وبدونها لا يحصل ويلزم منها اى من المقدمات التى علمها بوجدانه انه لا الارادة منه ولا حصول

الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين
انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم
بتوقف ذلك اي فعله لاحد دون الآخر على الداعي الى احدهما ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب
الداعي واجب ولزمه الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا ثم
بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال الامام وعندي
ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين تبطل مذهب الاعتزال يعني في مسئلة
خلق الاعمال وما يبتني عليها لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تشنيع اصحابه
لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك والا فهذا التناقض
اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق فظهر انه في هذه
المسئلة جرى على مذهبنا لا ابطال الاعتزال بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب
حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان القدرة الحادثة موثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله
بالفاعلية على سبيل تفويضه اليه بالكلية وسواء ادعى العلم الضروري في الاول اي التاثير لا في الثاني
اي الاستقلال حتى يتجه عليه لانا نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يدعيه اهل
الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه مرحبا
بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين ان يامر الله عبده
بما فعله هو بنفسه وبين ان يامره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين
غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان
يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم
وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة
انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة
منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غيره اي غير ابي الحسين فيستدل عليه اي على ان العبد موجد
لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على
سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا
لايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل التاديب الذي ورد به الشرع اذ
لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا
حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة
لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى
فيجوز حينئذ ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب

منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه
الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فان ذلك
باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر
العاديات المترتبة على اشياء بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان
يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء وعقيب مماسة الماء فكذا
ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما
ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد
الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيب ذلك عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على
الداعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة
للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكروه ان لزم القائل بعدم
استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله
فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل
الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة
والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله
تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه
حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان
العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة
الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه
هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا
كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب
القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما
الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العباد وقع قطعا وما اراد عدمه منها
لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري تعالى على ان المعتزلة
ذهبوا الى ان ما اراد الله ولم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث
الفعل عند استواء الدواعي الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند
رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد
عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل

بحقيقتها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة
الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع ايمان ابي لهب مأمور به اى امر بان يؤمن دائما
وهو ممتنع لانه اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن
فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق
وهو اى تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا تصديق بامر علم من نفسه خلافه ضرورة
اى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم
التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب في
الاخبار بانه لا يصدق وانه اى الايمان المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق
والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف بايمانه فائدة واعترض
عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نم ان
هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي
اى بكل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق
التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون
الاول فليتأمل الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال
حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اى تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به ضائعا
لا طائل تحته والا كان في حال عدمها وغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف
منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف
بالمحال وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان
التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها
من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها ومما احتج الخصم على كون العبد موجدا
لافعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم
الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابرهيم الذي وفى كيف تكفرون بالله وما فيه وعد ووعيد
كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر مما يحصى الثالث
الآيات الدالة على ان افعال الله منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح
وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اى الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء

الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجده
الله في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنبهم كقول آدم
عليه السلم ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلم سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في آخر
من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون
من المؤمنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله
وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اى عملكم خالق كل شيء وعلى العبد شيء فعال
لما يريد كتب في قلوبهم الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالآيات المصرحة
بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على
حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا
في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية
لاثبات مذهبنا المقصد الثاني في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال
العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان
لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح
فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله اى
ابطال التوليد ما بيناه من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اى على
ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح
وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه الى جهته فان
قلنا حركته اى حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما اى بالجذب
والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم
بحض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور لا يلزم
ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الابكار
ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة
بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب
وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان
الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة ابن اشرس الى انها كلها حوادث
لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب
وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان

في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضاً من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع
على وفقه فليس من فعله كالالام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم
المغروض من القسم لا جنس فالالام بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة القايلون باسناد المتولدات
الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه واحتجوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور
منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون
اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلاً له وليس هذا الاندفاع فعلاً له مباشراً بالاتفاق فما هو
الا بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر و
حصول امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجهاً اول
من وجوه استدلالاتهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة فيهما ويؤيده
اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فان القوي يقوى على
حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعاً بقدرة الله لجاز تحرك الجبل
باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله الحركة في الجبل
دون الخردلة فانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا ابتداء
بل بتوسط افعال اخر وللآمدي جعل هذا التأييد وجهاً ثانياً من دلائلهم واما الاحتجاج فلهم
فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة
وذلك كحمل الاثقال في الحروب والجهاد وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة
الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار
فانها كلها مأمور بها وجوباً او ندباً وايلام ما لا ينبغي ايلامه منهي عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة
بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان
ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان العقلاء يحسنون
المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها
من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم حمل فلان الثقل وآلم
زيداً بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه
والجواب بعدما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار
انها دواع فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار
الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب ساير العاديات وان حديث النسبة مبني
على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة انه اي الجواب بعدما تقدم انه لم لا يجوز
اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجار متعلق بقوله

اي لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد
عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة ان لم
تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجهاً اول مما اسلفه في الافعال
المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا انه قدرته
مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي يخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال
المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم
قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته
وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلاً له لا لمجرد ذلك
بل مع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعاً واجاب
عما جعله وجهاً ثانياً بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اي التفاوت انما هو في كثرة المحلول
لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة في
الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة
بطريق الخلق على سبيل العادة وكذلك الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى
الضرورة وما يؤيدها ولما ابطلنا اصل التولد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه
والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيهاً على ما وقع في رأيهم من الاضطراب والتناقض الاول من تلك الفروع
ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشراً بالقدرة الحادثة
من غير توسط السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه
بوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشراً فقد جاز وجودهما فيه
مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضي الى جواز حمل
الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه اي في الجبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل بعدد الاعداد
اجزائه فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل وذلك محال ضرورة والجواب انه اي القول
بامتناع اجتماعهما تناقض اصلكم في جواز اجتماع المثلين في محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما
معاً الا شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما
كما مر في المقصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع تولده
اجتماع المثلين اذ قد يكون تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد مشروطاً بشرط عدم السبب
كما ان وقوعه تولداً مشروطاً بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون
وقوع كل من المباشر والمتولد بدلاً عن الآخر وتحمل الكلام وجهاً آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة في غير
ما وقع بالتولد لا في عينه وذلك لان التأثير على سبيل البدل لما ذكر كيلا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء

واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والمواقف لو ذكر فقط العين الثاني من الفروع
قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة و
مقدورة بالقادرية من غير توسط سبب ووافقهم عليه ابو هاشم في احد قوليه والا احتاج في
فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله تعالى
محال الجواب ان ذلك اي لزوم احتياج البارى بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب
وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له
وقد قال به ابو هاشم ايضا في احد قوليه وان منعه في الثاني مطلقا مع انه اي الاحتياج
الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها اذ هنا ايضا يلزم احتياجه
في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا
محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض وجوزه بعضهم ووافقهم
ابو هاشم في القول الاخر لما ذكر ويشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار
بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى
بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد
من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون سببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله
ابتداء ويكون الترتيب لمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من
النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم يذكر
النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك
بوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس مقدورا
للبشر فلو وقعت المعرفة بالله به اي بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من
فعل الله ايضا فامتنع التكليف بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا واشار
الى ثانيهما بقوله ولانه اي تذكر النظر حينئذ اي حين كونه مولدا لولد العلم ولو عارضته الشبهة
اي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضته شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها وجواب
الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا
بطلانه في مسئلة خلق الاعمال وجواب الثاني انا لا نسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا
فيه ولا يمنع التولد عند عدمها كما في ابتداء النظر اي وان سلمنا امكان عروض الشبهة
عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند
عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها فان قيل
الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تعالى فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل

اي توليد التذكر

العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد ايضا
قلنا يلزمكم مثله في امساك الايد القوي الشئ الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه
من ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشئ فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله
الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والالام الحاصلة
بفعل الادميين لا تحصل الا بالتولد اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض
بعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمي فلو كانت
هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نسلم انها اسباب
بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة وزاد ابو هاشم التاليفات على
الاطلاق لتوقفها على المجاورة فيكون متولدة منها والجواب ما عرفت آنفا ومنعه ابو علي
في التاليف القائم بجسمين هما او احدهما بمحل القدرة كضم اصبعه الى اصبعه او ضم
اصبعه الى جسم آخر وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف التاليف القائم بمحلين
غير محل القدرة لجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد
في محل خارج عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد
الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما توليده في ابتداء وجوده
دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنعه مانع فالاول كالمجاورة
المولدة للتاليف والوهاء اي تفرق الاجزاء المبتنة بنسبة الصحة المولد للالم فانهما يولدانهما
حال الحدوث لا حال البقاء والثاني كالاعتماد اللازم السفلي فانه عند انتفاء الموانع
يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا
من المجاورة والوهاء في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم
من توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في
البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء او الدوام شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب
المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه هل
هو متولد من الالام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون والنافي له مراغم لاصله
في التوليد لان ترتب الموت على الالام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت
له مراغم للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه
وللكتاب فان نصوصه دالة عليه قال الله تعالى هو يحيي ويميت ربي الذي يحيي ويميت
السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب وغيره من افعال العباد هل
هي متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين بالمسواط عند طبخه فاثبته

حال الموت

قوم وقالوا اشل هذا الطعم واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون وقالوا
لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدة من افعالهم
والا لحصل ذلك الطعم او اللون بالضرب اونحوه من افعال العباد في كل جسم لان الاجسام متماثلة
لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند حدوث
الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض فيها
هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرط وان
تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع
لقتل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قوله
انه يتولد من الوهى وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهى
متولد من الاعتماد وذلك لان الالم يقدر الوهى قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الالم
الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوي المكتنز مع ما سواه اختلاف ما يوجب
ذلك الاعتماد فيهما من الوهى فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز
فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب
اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهى المتفاوت في القلة والكثرة والقوة و
الضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهى الواحد والصحيح كما في
الكاين من الاعتماد الواحد اي في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد بلا
اختلاف فيه فلم لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد الى اختلاف
القابل كما استند اليه اختلاف الوهى على ما عرفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد
الوهى المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهى
فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلا تجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد
الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيط الوهى بين الالم والاعتماد
كما لا يخفى وايضا فيبطله اي يبطل تولد الالم من الوهى تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد
في الوهى كما يحصل براس الابرة وما يحصل بزبانى العقرب فان بين الالمين تفاوتا
جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهى الحاصل في الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوهى
بزبانى العقرب اقل مما يحصل براس الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون
متولدا منه التاسع وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن احداث الالم بلا وهى
من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى
متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهى وتوليده اياه ومن جوز التوليد

في افعاله جوز كون الم الصادر عنه متولدا من الوهى ويعلم من كونها مبنيا على الفرع
الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهى اولا و
يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدي
المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليه الاجماع وهم يا اولها الاول
الطبع قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال في قوله ام على قلوب اقفالها فذهب اهل
الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة
موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع
من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل
عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو لاوايل المعتزلة
ختم الله على قلوبهم الى آخر الآيات اي سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها
الكنة واقفال ووصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم
بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة عليهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه
ومن تابعهما وسمها اي وسم الله قلوب الكفار بسمات وعلامات يعرفها الملائكة فيميزونها
الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الفجار
سمة يتميز بها عن قلوب الابرار ويتبين تلك السمة للملائكة فينفرون من اتسم بها وفي ذلك
مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمة ولعنة من الملائكة
كان ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف المقرب الى
الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف
فكانه ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة
والاقفال موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله
الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه
لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو اي ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على اصلهم
الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسياتي
بيان فساده يبطله ذكر الله هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك
حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لاجل
الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اي لكونه
سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من
الايمان وكذا الوسم بالعلامة المميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح الحمل
الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي يؤولونها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة
من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة

في الطاعة ويخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة وقال امام الحرمين
التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا يأثرلها وحملوا الهداية على معناه الحقيقي اعني
خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح
سبل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود
فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اى هذا التاويل
امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيها اى في التوفيق والهداية فبعضهم موفق
مهدى وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها
الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما يحب ويرضى و
الطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف
الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا وموفقا
من صفات المدح تمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملها
على الدعوة الثالثة من تلك الامور الاجل وموت الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت
فيه فالمقتول عند اهل الحق ميت باجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه وموته بخلقه
تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال تعالى ما تسبق من امة اجلها
وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولد
موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى
اجل هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى
له وادعوا فيه اى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في
تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل
والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول مائتا باجله الذي قدر الله له لمات وان لم يقتله فهو
اى القاتل لم يجلب حينئذ بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا
ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه رب قتل
في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا
قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اى ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون
غيره ذهب جماعة منهم الى انه لا مخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع
بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين في العقل لان الموت في كلتا الصورتين متولد
من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الاخر لولا الهرب من الالزام الشنيع
وهو القدح في المعجزات لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير
دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تعالى والا كان فعله خارقا
للعادة لا لاظهار المعجز وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة الى الله تعالى
فلا امتناع فيها لحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل وهو الذي حملهم على الفرق كيلا

مبحث اجل

يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة
فالذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء الرابع الرزق
وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله وهو رزق له من الله حلالا كان او حراما
اذ لا يقبح منه الله شيء ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعي من تخصيصه
بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي
او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية و لا
لا غير قال الامدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى
الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق
الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده والمعتزلة اى المعتزلة فسروه بالحلال تارة
فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فللبهائم رزق ولا يتصور في حقها
حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول
عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد
عليهم ويلزمهم تاع عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله يجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو قاعدة
الحسن والقبح العقليين فانها منشأ لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع
اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهي الرخص والغلاء المسعر
هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا
سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله والمعتزلة عندهم مختلف فيه فقال بعضهم هو اى السعر
فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال
آخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب
هي من فعله تعالى المقصد السابع انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون وكل
كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد
الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوز
اسناد الكائنات اليه مفصلة فلا يقال الكفر او الفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء
من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف
والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة اى في الاسناد تفصيلا وذلك الذي ذكرناه من
صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والبعض ان يقال الله خالق كل شيء ولا
يصح ان يقال انه تعالى خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونه مخلوقة له اتفاقا
وكما يقال له كل ما في السموات والارض اى هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد بهامه
اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها
وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد
فهو مريد للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد

مراد لله تعالى لا بامره الكفر وهو ان الكفر والفسق

الله وتوعد ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وتوعد ولا يكره تركه و
المكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا تتعلق بهما ارادة ولا كراهة لنا اما انه
مريد للكائنات بأسرها فلانه خالق الاشياء كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى قدرته
تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدور
لله فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وسوى الارادة
وهذا معنى قوله فان الصفة المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة كما مر ولا بد منها اي من
الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات باوقاتها
واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه
محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء
لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب اولا فيلزم عجزه وقصوره
عن تحقيق مراده ولانه لا يتصور منه اي من العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما
مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد لله تعالى
مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بارادة الله وجود ايمان المؤمن وان احد طرفيه واجب
والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضده هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف
في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا
مروي عن النبي وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما
صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية
كما يؤول به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء
شأنه والاول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون في ذلك
لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأه الله والثاني اعني ما لم يشأ لم يكن دليل
الاول لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله احتجوا اي المعتزلة على
انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان تعالى مريدا للكفر الكائن
وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفيها فيلزم السفه في
احكام الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها
وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به توضيحه وجوه ثلثة
الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان
الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني و
هو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في
الامر بما لا يريده الآمر الثاني انه اذا عاتب الملك ضاربه عبده فاعتذر بعصيانه والملك
متوعد بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل تمهيدا لعذره وهو يريد عصيانه فيه فان
احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود

الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه
قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا
الثالث ان الحاكي الآمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها
الثاني من وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مرادا لله لكان فعله والاتيان به موافقة لمراد
الله فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير
الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه في الصور المذكورة قال الآمدي ويدل على ان
موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على
وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة
كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة و
قد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر
لان القول الثاني ينبئ عن الرضا بالكفر دون الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان
الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضا
بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء
لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية
لا الى الفاعلية يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى
الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى
والرضا بالعكس اي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر
وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا
به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل
اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندكم كان الامر بالايمان تكليفا
بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون
متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره
عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف
والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا
بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف
فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا بآيات تدل على
انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشراكنا بارادة الله ولو اراد
عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم
الى ارادته تعالى كما يزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها

بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي ودفعا لدعوته و
تعليلا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشية الله فاصدر عنهم كلمة حق اريد
بها باطل وكذلك ذمهم الله بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة
دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخرا قل فلله الحجة البالغة فلو
شاء لهديكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه
عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما كان سيئة اي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه
لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته
المصلحة فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها او اراد بقوله مكروها كونه منهيا عنه
مجازا وانما يرتكب هذا التجوز توفيقا للادلة اي جمعا بين هذه الآية وبين ما ذكرنا ها
من الدلايل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كاين بلا شبهة
فبعض الكاينات ليس مرادا الله قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض
فانه كاين ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كاين بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه
كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد
كاين والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها
تبعة ومواخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر
والرضا هو الارادة قلنا الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض
عليه ويواخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مامورا بارادتها
وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه
الآيات معارضة بآيات اخرى هي ادل على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على
الهدي الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهديكم اجمعين
والمعتزلة حملوا المشية في هذه الآيات ونظايرها على مشية القسر والالجاء وليس
بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد
الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد
الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد
لله السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد ايمانه و
طاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكاينات ولا دالة على ارادة المعاصي
بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على التيسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر
ليس بمراد لله تعالى اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا
تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رايهم وذلك الى ما يدل على صحة مذهبنا

في سورة ...

وفساد مذهبهم في القرآن كثير خاتمة للمقصد الرابع في نقل رأي الفلاسفة في القضاء
والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير
غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا
فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين
القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء منها
موجودا ولما كان لقائل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى الجواب
بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم عن الشرور بالكلية لان ما يمكن براءته عن الشرور
كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها
وقطع الشيء عما هو لازم له محال وحينئذ فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في
القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة داخلا في القضاء دخولا
بالتبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور
معدودة او لا يتالم به سابح في البر او البحر يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان
وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن والا يسري الفساد اليه فانه يامر بقطعها
ويريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا
قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا
ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو
ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على
قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء
عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل
الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث
جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني
باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال
الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم المقصد الخامس في
الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي
لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف
بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء
وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عايدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل

تفسير القضاء والقدر

الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن و
لا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه
لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة
الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل
حسن او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف
مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة
وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح
بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه
او قبحه في نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح
المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح
يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون
الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح
اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات
في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما
وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد
يعبر عنهما اي الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل
كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة
حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين
الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق
به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب
في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما في افعال العباد وان اريد به
ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى
الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها
في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك
بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه
مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او
مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة
قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان

فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع
علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او مقبحة
كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو
مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم
الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من
بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح
جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا
بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة
في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه
لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما
مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية و
اوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما واحسن ما نقل
عنهم في العبارات الجزئية قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله
ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن
وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب
العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر من شاهق الجبل فانه
متمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه
لا يلائم عقل العقلاء ويتبعه اي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران
له احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن
له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة تؤثر في استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك
لكان للقادر العالم به ان يفعله والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن
اتضاع حال الغير وانحطاط شأنه واذا تصورت هذا التحرير نقول لنا على ان الحسن
والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم
العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا
منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر
لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل
منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه
كان ذلك الفعل حينئذ اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل

الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك
المرجح من العبد والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه و تسلسل وهو محال ووجب
الفعل عنده اى عند المرجح الذى يتوقف عليه والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج حينئذ
الى مرجح آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج
الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه و تسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا
وعلى التقادير اعنى امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار للعبد فى افعاله
فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا
فاذ لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا
اى استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب الدليل فى مقابلة الضرورة اذ كل واحد من العقلاء
يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لانه سفسطة
باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اى دليلكم ينفى قدرة الله تعالى لاطراد الدليل فى افعاله و
المقدمات المقدمات والتقرير التقرير فيقال انه ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف
الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه اى هذا الدليل
كما ينفى الحسن والقبح العقليين ينفى ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف
واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف ما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان
جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم
من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح
شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال
انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى
عليه لا توصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا
يطاق ولا قايل به وايضا فالمرجح الذى يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضى اختياره الموجب
للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله اما نقض او فى حكمه
قلنا اما الاول فلان الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره
واستدلالنا انما هو على نفى الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثانى وهو
النقض بافعال البارى فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري انما هى
مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا يؤثر فى فعل الا اذا انضم
اليها مرجح يسمونه الداعى ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفى
الفعل لا لداع عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهارب
من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا
النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه

جاريا فى فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح
قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل فى المرجحات كما فى فعل العبد اذا كان
مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة
القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة
فى حقه تعالى بل فى حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله فمرجح فاعليته تعالى قديم
هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل فى وقت
مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار
والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر فى
العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة
الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم
الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا
يحتاج الى ذلك المرجح القديم الى مرجح آخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا
الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث يحتاج الى المؤثر
فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا فى فعله واما الثالث
وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعي
أثر قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة اى يكون
مما يقارنه القدرة والاختيار فى الجملة ولا يكفى ذلك فى الواجب العقلي عندكم اذ
لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي واما الرابع وهو الحل
فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا ان العبد غير مستقل
بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل يحصل
اى ذلك الداعى مع ما يترتب عليه له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه اى عدم استقلاله
بهذا المعنى وذلك كاف فى عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد
الله الفعل فى العبد كما قال الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال بعض
اصحابه كامام الحرمين فى كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا
كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا الثانى من
الوجهين وانما ينهض حجة على غير الجبائى لو كان قبح الكذب ذاتيا اى لذاته او لصفة
لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول
عن الذات وهو ظاهر واللازم باطل فانه اى الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم
نبى من ظالم بل يجب الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا
فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد

بالقتل ظلما لايقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب
اذ لا يمكن ان ياتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق
التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثم قيل ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول
قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز
حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان
لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن
ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح
الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في
سائر وللاصحاب في ابطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها
ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن
فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اي تركه يستلزم كذبه فيما
قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو
باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المطلوب قلنا
لا نم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهتا الحسن
والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو
به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل
ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينهض هذا المسلك
حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هناك ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب
بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة
والانجاء وقد نبهناك على ذلك او يلتزم قبحه اي قبح كلامه في الغد مطلقا لا قبحه
اما لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبح ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام
الصادق فيما نحن فيه انما يحسن اذا لم يستلزم القبح وانت خبير بان انقلاب الحسن
الى القبح انما يتاتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر
اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال
زيد في الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته وحده او مع عدم كون زيد في
الدار اذ لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار
والثاني لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجودي قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كونه
زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه اي قبح الكلام الكاذب لكونه
كذبا ان قام بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب

فهو

فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها
اي ترتب الحروف وتقضي المتقدم منها عند حصول المتاخر واذا لم يكن للمجموع وجود
فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فللمصنف تردد في نفس القبح
هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا
عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها والاول باطل
لان ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضي له لا بد ان يكون
ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل ايضا لان مقتضي القبح في الخبر الكاذب
انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال قلنا
هو اي القبح من صفات النفسية لا من صفات المعنوية فلا يستدعي صفة يكون
هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدي واما تقريره
على الكتاب فينبغي ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا الى ذات
الشيء انه يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمي لجواز ان يقتضي
ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه او يقوم القبح بكل حرف
بشرط انضمام الاخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه
كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به الرابع كونه اي كون الفعل قبيحا ليس
نفس ذاته ولا جزءا منها لتعقلها دونه بل زائد عليها وانه موجود لان نقيضه اللاقبح
القائم بالمعدوم فيلزم حينئذ قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق
الكلام على مقدماته فان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين
انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض
اذ لم يتم عليه دليل كما عرفته مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي
اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس على القبح
حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده
لم يكن كذلك ويلزم حينئذ قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضي القبح صفة وجودية
وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت
وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح او
علته حاصل قبل الفعل او صفته بل العقل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل
وهذا الحكم هو المانع من فعله ولا قدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء
منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات
الثبوتية ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان

فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح والحسن بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطبقون عليه والجواب ان ذلك اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح فى الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا فى انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبداء لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يوثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز فى عقله لما اختاره كذلك وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستغرق فى ذلك طوقه وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثم من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضر بل ربما يتضرر فيه بسعى ساقه فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا فى نفسه الجواب اما عن الاول اختيار الصدق فلانه قد تقرر فى النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فاختياره الصدق لملائمته تلك المصلحة لا لكونه حسنا فى نفسه واما عن حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول فى الطبيعة وسببه انه يتصور مثله فى حق نفسه اى يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا انقذه فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه فى حق الغير واما الطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شىء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهى الذى لا يتصور فى افعاله تعالى لحسن اى لم يمتنع منها الكذب وفى ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون فى تصديقه للنبى بالمعجزة كاذبا فلا يمكن حينئذ تمييز النبى عن المتنبى فلا تثبت الاحكام الشرعية وينفى فائدة البعثة وانه باطل اجماعا ويحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وهاد المحذور الذى هو سد باب النبوة الجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا ليس هو قبحه العقلى حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا فى مباحث كونه تعالى متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعى عادية فلا يتوقف على امتناع الكذب كما فى ساير العلوم العادية التى ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان

كذبه ممكن فى نفسه فلا يلزم التباس وسيأتى وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفى منعه سد باب القياس وتعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود فى شىء كما مر من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع فى انه عقلى نعم رعاية تعالى فى احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر فى باب النظر من الموقف الاول تفريع اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتمى اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اى وان لم يشتمل شىء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف فى ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته الجواب انه الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه اى فى الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضى اباحته اى اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك بحرمته بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمتنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة او خلقه لغرض آخر لا يعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ويوجه الاباحة اذ ما لا منع منه فمباح الا انه يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلا منافيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما

يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم و يفسر
تارةً بعدم العلم اى هناك حظر او اباحة لكننا لا نعلمه وهذا اشمل من التفسير الاول
المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ
قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه المقصد السادس
اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا
الخلاف فى مبنى الحكم المتفق عليه فرع المسئلة المتقدمة اعنى قاعدة التحسين والتقبيح
اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن
والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه
وبينا فيما تقدم ان الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه
ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا قد ذكرها
ههنا ويبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا فى ابطالها الاول اللطف
وفسروه بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا
ينتهى الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى
الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذى تمسكتم به فى وجوب اللطف
ينتقض بانه لا يجب فانا نعلم انه لو كان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر
بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم
لا توجبونه على الله تعالى بل تجزمون بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثانى من الامور التى اوجبوها
الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع
عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو
عبث وانه قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى واما لغرض اما عائد الى الله وهو
منزه عنه او الى العبد اما فى الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما فى الاخرة وهو اما
اضراره وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال
ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التى كلف بها لا تكافى النعم
السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك
الا كمن تقابل نعم الملك عليه بما لا يحصى بتحريك انملة فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب
عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجئ عن قريب
او هو لضر قوم كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل
الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب

على المعصية زجرا عنها فان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى وهو قبيح كما فى
الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص وفيه اى وفى تركه ايضا اذن للعصاة فى المعصية
واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه تستحق
على ارتكاب القبيح عقابا بل جوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا
من الله سبحانه للعصاة فى ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره
من الله فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل
وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصى وحديث الاذن
والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعنى انه ليس
يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن
العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن
والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التى يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما
الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد فى الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر
الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع فى حقه ما كان
اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى حكاية شريفة تنبى بالقلع على هذه
القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه قال الاشعرى لاستاده ابى على
الجبائى ما تقول فى ثلثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات
احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لا يثاب
ولا يعاقب قال الاشعرى فان قال الثالث يا رب لو عمرتنى فاصلح فادخل الجنة
كما دخلها اخى المؤمن قال الجبائى يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت
فدخلت النار قال فيقول الثانى يا رب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل
النار كما امته اخى فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه الى المذهب الحق الذى
كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالفه فيه الاشعرى المعتزلة ثم اشتغل
بهدم قواعدهم وبتسديد مبانى الحق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من تلك
الامور العوض على الالام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة
كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا اى وان لم يقع جزاء فان كان الايلام واقعا وجب
العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته فاعطى
المجنى عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرفه المؤلم
عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازى ايلامه اى لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز
عما دونه لا عما فوقه ولهم بناء على هذا الاصل الذى هو وجوب العوض المعروف عندهم
بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال اختلافات ركيكة شاهدة بفساده اى

اي بفساد الأصل الاول قال طايفة كأبي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا
اذ لا يجب دوامه وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب ان يكون
في الآخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب ألما فيستحق بهذا الالم
عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع الثاني هل يدوم اللذة
المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اى هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه
وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض
بالذنوب كما يحبط الثواب اولا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر
في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما
محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث
لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتالم بانقطاع التخفيف
الرابع هل يجوز ايصال ما لا يوصل عوضا ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على
الجواز هل يولم لعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضيل مخالفا
للحكمة السادس على المنع هل يولم لعوض عوضا زايدا ليكون لطفا له ولغيره اذ
يصير ذلك الايلام عبرة له تزجره عن القبيح يعني ان المانعين من جواز التفضيل
بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر آخرون ان
يكون مع التعويض شئ آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض
بالزايد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زايدا بحيث يرضى كل عاقل
يتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين
من جواز التفضيل جوزوا الالام لمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة
والمجوزين له لم يجوزوا الالام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الالام وكونها
الطافا في زجرهم وعن غوايته وذهب عباد الصيمري الى جواز الالام لمحض
الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا يحسن لمجرد التعويض
مع القدرة على التفضيل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض
فعليك بالتامل في مطابقته لما في الكتاب السابع البهايم هل يعوض عما يلحقها من
الالام والمشاق مدة حيوتها وبتاذيها من امثالها التي لا يتاسي مثلها اولا العوض
وان عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا او في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو
في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل يعقل به انه جزاء وانه دايم
غير منقطع هذه اختلافات على ان منهم من انكر لحوق الالم البهايم والصبيان مكابرة
وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها المقصد السابع تكليف
ما لا يطاق جايز عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس انه لا يجب عليه شئ ولا يقبح

ولا يقبح منه شئ اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه
عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي البلاد
وعلق الطيران الى السماء عد سفيها وصح ذلك في بداهة العقول وكان كامر الجماد
الذي لا شك في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم
الله بعدمه ووقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة
الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما
قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جايز بل واقع اجماعا والا لم يكن
العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكباير بل لا يكون تارك المامور به عاصيا
اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع
الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف
فيه فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لما امكن ان يمتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع
طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا
اي ثابتا لان الطالب لثبوت شئ لا بد ان يتصوره او لا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق
به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف ههنا اي في الممتنع
لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي يقتضي
انتفاءه وتصور الشئ على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشئ آخر
كمن تصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته
انما يتصور على احد وجهين اما مفهوما بمعنى انه ليس شئ هو موهوم او كمفهوم اجتماع
الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتجانسين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان
مثله لا يكون بين الضدين وذلك اى تصوره على احد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون
طلبه لانه غير تصوره وقوعه وثبوته ولا يبعد ان يحمل عليه ما صرح ابن سينا به اي بان تصوره كذلك
كما نقلناه عنه في باب العلم ولعله معنى قوله اي ابي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما
اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته وما
هيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء
امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة
الحادثة لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع
او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اى التكليف بما لا يطاق عادة
نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه
المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبه اي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه يعلم ان
كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين

نصب للدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد ولقايل ان يقول ما ذكره من ان جواز
التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هولاء
يجوزونه المقصد الخامس في ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه
ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية
ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى
وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا و
احسانا لنا في اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب حينئذ
ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان يخلو افعاله عن الاغراض بالكلية
وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعني وجوب التعليل و
وقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان
هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح
له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا
بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا
وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون
الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نم الملازمة لان الغرض قد يكون
عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره
فلا يلزم قلنا ليس يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل
من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر و
الانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل
مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان
اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع و
الاحسان ما هو اولى به واصلح له والا اي وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا
لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول كيف يدعى وجوب تعليل
افعاله تعالى بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله ولا
نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة ثانيهما اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه
يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في افعاله
اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات
والحوادث الا فعلا له صادرا عنه بتاثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لا عوضا لفعل
آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء الا به ليصلح ان يكون غرضا الا لكل الفعل
حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله وآثاره غرضا اولى من البعض الآخر

اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها اليه على سواء فجعل بعضها
غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت ولا يتصور تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا عللت
افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود في نفسه والا تسلسلت
الاغراض الى ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر
لانه خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى
فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا
بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري احتجوا اي المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله
تعالى بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه
عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث
والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسئلة
المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه
وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا
من تصويره اي تصوير ذلك الامر الآخر حتى يفهمه ويتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره
اي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدليل
على امتناعه اي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه حتى يتم لكم
مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله
تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست
اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية
لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها
فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة
على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية
تذنيب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف
الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها
عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب
تعظيم اي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اي التعظيم المذكور بدون استحقاق
سابق قبيح عقلا الا ترى ان السلطان اذا مر بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت
الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة
الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه
بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الآراء
فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته

المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كانهم ما يستحقونه به
فيقال لهم لا نم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما
يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل
على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وانت خبير بان المستحق عندهم هو التفضيل
بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه وان سلم قبحه
من الله ايضا فيمكن التعريض له اى للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس
الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها الا ترى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من
الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام وكذا الكلمة المتضمنة
لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او دفع شر عام اذ يستحق بهذه
الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى
من ان افضل العبادات احمزها اى اشقها فذلك عند التساوى في المصالح فلا يلزم في
ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعويض
المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انه اى ما ذكرتم من ان التكليف
تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف
لم يستحقا عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى التعريض
للعذاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم يكن
المنفعة اكثر كان من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم باحوال
الاشياء كلها الآمر بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف المرصد
السابع في اسماء الله تعالى وبه ينتهي مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول
الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك انه اى تخصيص الاسم للشيء
مغاير له اى للاسم كما يشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقضي فيما مضى
من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي
هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف وقد اشتهر الخلاف في ان لفظ فرس
انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع
في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض
له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته
من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق
والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها اى تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو و
لا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية
القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذلك الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدي

المقصد الاول الاسم غير التسمية

اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس
الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره
الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم و
خالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين
كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق
وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي
ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك
بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاد ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك
بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك
ان النزاع على قول الاولين انما هو في لفظ اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم
عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او تطلق على مدلولها فيكون عين المسمى
وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك
وتبارك اسم ربك اى مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي
لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن
المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان التسمية وطرفيها متغايرة قطعا
والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص
والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار
مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد
عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال
فهذا ما عندي في هذه المسئلة المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي
يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو او
من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق
ثم ننظر انها يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه
فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب
الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة
الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان تعقل وتفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في
تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه
ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا
للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار
معنى فيه واما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تعالى لما بينا من انه الوجوب

اسماء الله توقيفية

الذات يبلغ التركيب فلا يتصور لذات الله تعالى حتى يطلق اسمه عليه واما المأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجايز في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما المأخوذ من الفعل فجايز في حقه تعالى ايضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم هي اقسام البسيط و قد يتركب ثنائيا واكثر وسيعلم امثلتها مما يتبعه من المقصد المقصد الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسمائها الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي اولم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي ورد به التوقيف المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد وردت في رواية ابن ماجة اسماء ليست في الرواية المشهورة كالدائم والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا او تعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فلنحصها احصاء طمعا في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه و

واماء

والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق واصله الاه حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام اي عبد وهو المراد بقوله اذ اتعبد وقيل الاله مأخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظة الله علم للذات وكونها في الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم اي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطي جلايل النعم ودقايقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية الملك اي يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل اي يمتنع اذلاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة فصفة القدرة مرجعه القدوس اي المبرأ عن المعايب وقيل هو الذي لا يدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام اي ذو السلامة عن النقايص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة اي هو المعطي للسلامة في المبدإ والمعاد ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو ولرسله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله تعالى محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام الشاهد الدال على الوحدانية ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية المهيمن اي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسياتي معناه العزيز قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته ويقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرام او الذي لا يخالف او الذي لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية هي التعذيب او الاثابة وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عزبز اي من قدر وغلب سلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اي اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه يقال اجبره السلطان على كذا واجبره اذا

الكريم اى يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فيرجع على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه
منيع لا ينال فانه سبحانه متعال من ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار ومنه
نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي من ان ينال اعلاها فيرجع الى صفة اضافية
مع سلبية وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذي لا يتمنى
ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فيرجع الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا
نقل عن ابن عباس ثم فسر المتكبر العظيم بقوله اى اسمى عن صفات النقص
فيرجع صفة سلبية وقيل اى استغنى عن تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال
فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل معناه [illegible] معنى
العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته
فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على
الاطلاق الا لله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ
معناهما واحد اى المخصص باختراع الاشياء المصور المختص بايجاد الصور المختلفة
والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي وربما يظن
ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج
من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير
وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء تقدره المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقاش
فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث
انه رتب صور المخترعات احسن ترتيب وزينها اكمل تزيين الغفار اي المريد
لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى
الستر القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض
فيكون صفة فعلية الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب
وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر
وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اى الحكم اما بالايجاد
والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة
والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح
بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام
وهي حديدته المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات
فهو صفة حقيقية القابض المخصص بالسلب الباسط المخصص بالتوسعة في العطية
الخافض دافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطي للمنازل المعز
معطي العزة وفي اكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر المذل الموجب

للذل المنزل فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما مما سبق الحكم الحاكم
وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى هذه
الصفات العدل لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف
بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع
الى الفعل وعلى الثاني الى العلم الخبير معناه العليم فصفة علمية وقيل المخبر فصفة
كلامية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة قيل وقد تقدم فيرجع الى السلب العظيم
قد مر معناه في تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم
الشكور المجازي على الشكر فان جزاء الشيء يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل
من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المثني
على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلي الكبير هما كالمتكبر في المعنى الحفيظ معناه
العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله
شيء عن شيء فيرجع صفة سلبية وقيل يبقي صور الاشياء فصفة فعلية من الحفظ
الذي يضاد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين
الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سياتي في تفسيره
فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي بخلق ما يكفي العباد
في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني اى اعطاني حتى
قلت حسبي وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى
صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم ذو الجود
وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه
كرائم المواشي لنفائسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ
وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه
اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه
فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن
التناول المجيب يجيب الادعية الواسع هو الذي وسع جوده جميع الكائنات و
علمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان الحكيم ذو
الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى
المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير الودود المودود من الود
وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور
بمعنى الصابر اى يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير
افضاله وقيل لا يشارك فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق يوم القيمة

الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اى لا يفتقر
في وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اى الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل
المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم
اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر المتين قال الآمدي معناه نفي النهاية
في القدرة بمعنى ان قدرته لا يتناهى وفي عبارة الكتاب هي التناهي في القدرة ولا يبعد ان
يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك
اذا كانت غير متناهية الولي الحافظ للولاية اى النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى
المتولي للامور والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل المنبئ
عن عدد كل معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه
اى لن تطيقوه المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد معيد الخلق بعد هلاكه المحيي
خالق الحيوة المميت خالق الموت الحي ظاهر مما مر القيوم الباقي الدائم فهو صفة
نفسية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها فهي صفة فعلية الواجد الغني اى الذي
لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية
وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية الاحد قد مر تفسيره اى علم ذلك
مما سبق في وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله وقد يروى
الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدي الذات اى لا تركيب فيه وواحد في
الصفات اى لا مشارك له فيها الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية
وقيل معناه الحليم اى الذي لا يستفزه ولا يقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية
وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسؤول الذي يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج
وعلى التقديرين هو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اى المصمت فداله مبدلة
من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظاهر
والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر
لم يزل ولا يزال اى انه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء
فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل
الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اى قهره الباطن المحتجب عن الحواس
بحيث لا يدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي
كالعلي مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله على عباده
اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات والمزيل
لآثارها من صحائف الاعمال الرؤوف المريد للتخفيف على العبيد مالك الملك يتصرف
فيه وفي مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الآمدي هو قريب من

معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اى عدل وقسط اى جار الجامع اي للخصوم
يوم القضاء الغني لا يفتقر الى شيء المغني المحسن لاحوال الخلق المانع لما شاء من المنافع الضار
النافع منشئ الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي خالق الهدى في قلوب
المؤمنين البديع اى المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه
لا مثل له الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد
الى سبل الخيرات الصبور الحليم وقد تمت هذه هي الاسماء الحسنى الواردة في الرواية
المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا
بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الاسماء
على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناه بما فيه ومن اراد الاستقصاء في
ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة

الموقف السادس

اى في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او تتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب
السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة
منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر
وسيأتي ايضا المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول في معنى
النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي فقيل
هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن
تسمى بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع
يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك لعلو شانه و
سطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله واما مسماه في العرف
فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من
عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة
لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اى في الارسال شرط من الاعراض والاحوال
المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من
صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من
عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته و
في دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق
بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا
هو اى النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اى احد الامور المختصة

ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان
النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية ولها نسبة في
التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم
العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له فقد تتصل النفس الناطقة بها اى بتلك
المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور
الحوادث فتحكيها اى يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد هي له وتسامتها كمرآة تحاذي
بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اي يدل على
جواز ما قلنا من ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما نرى النفوس اى من تفاوت النفوس
البشرية وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان
تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي يدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب
زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر
ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات
او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او نوم ينقطع به احساساته
الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع
والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع
على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب
لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اى الاطلاع على البعض لا يختص به اى
بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره
ثم نقول احالة ذلك اى الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره
وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى وضعفها مع
اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام
والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات ونقول
ايضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور
الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا يفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اى ثاني الامور المختص بالنبي
ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولي عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاتها
انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته و
لا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان وهي بتصوراتها
مؤثرة في المواد البدنية كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل
والغضب هذا نشر على ترتيب اللف وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة
العرض بتصور السقوط وان كان مشاه في غيرها اى من المواضع السافلة اقل عرضا

ملكه

واذا

واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد
ان يقوى نفس النبي بحيث يتعدى الى الهيولي العنصرية فيؤثر فيها ارادته وتصوراته
حتى يحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب
مدن فاسدة وبالجملة يتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في تكوين الذي تكون منه
لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر
حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من اهل الرياضة و
الاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات
النفس وارادتها مؤثرة في الابدان بناء على تاثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد
بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه والمقارنة بين التغيرات
البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا تعطيه اى لا تدل على كونها مؤثرة
فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة
لا يختص بالنبي كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة مصورة
بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته
مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان
مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس
فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كما شاهدت المحسوسات
فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في
الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وتماصار الانجذاب
والاتصال بعالم القدس ملكة اى صفة راسخة للنبي وحينئذ يحصل له ذلك الانجذاب
وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق
مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعته بعبارة
لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملكية يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس
مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك ويسمونها ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا
وفعلا ويسمى بالملاء الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف
والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي
للمجردات ومآله اى مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة
كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرحوا به وقرروا هو
السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو
كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق
من العقلاء فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه من ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها

تلعا وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه
الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه من آباء
عن الانقياد لبني نوعها وذلك له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير
ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا للثبات اى الثبات الشريعة التى بها يتم التعاون
الضروري لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل
واحد منهم بما يحتاج اليه فى معاشه من ماكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء
جنسه فى المعاملات وهى ان يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له والمعاوضات
وهى ان تعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله الاخرى اذ لو انفرد
انسان وحده لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون من بنى
نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما الثالث وهكذا فاذا اجتمعوا
على هذا الوجه صار امرهم مكفيا ولذا قيل الانسان مدنى بالطبع وان التمدن هو هذا
الاجتماع ولا بد لهم فى التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون
عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعة يتقاد لها الخاص والعام
لاشرأبت كل نفس اى مدت عنقها الى ما يؤيد وغيره وطمح اى ارتفع عين كل الى ما عند
الآخر فحصل بينهم التنازع وادي ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اى الاختلا
والتقابل والتناحر وشمل الناس الهرج اى القتل والمرج اى الاختلاط واختل
امور المعاش والمعاد فوجب فى الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم
من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به وهديه كل واحد منه
الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان فان العناية به فى الاعطاء والهداية اكثر
وهو اشرف الانواع الحيوانية بمنزلة ما عداه من تلك الانواع وهذا اى وجود من
اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالح للناس لما فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع
المضار الشديدة اقتضى الطبيعة تهملا ذلك كلا والحاصل ان وجود النبى سبب للنظام
فى المعاش والمعاد فيجب ذلك فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام
فى مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء المقصد الثانى
فى حقيقة المعجزة وهى بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه
دلالتها على صدق مدعى الرسالة البحث الاول فى شرائطها وهى سبع الشرط الاول ان
يكون فعلا لله او ما يقوم مقامه من التروك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه الا من
الله تعالى لا يحصل بالبين من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل
ما اذا قال معجزتى ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اى على وضع ايديكم على

رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله ثم فان عدم خلق القدرة
فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف ومن جعل الترك
وجوديا بناء على ان الكف حذفه لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجز من فعل
وفى كلام الآمدى ان العجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق
القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو
خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثانى ان
يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز يتنزل من الله منزلة التصديق
بالقول كما سيأتى وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس فى كل يوم وبدو
الازهار فى كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه فى ذلك حتى الكذاب فى
دعوى النبوة وشرط قوم فى المعجز انه لا يكون مقدورا للنبى اذ لو كان مقدورا
له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى
وليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال الآمدى هل يتصور كون
المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فى
ما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشى لكونها مقدورة له بخلق الله فيه
القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له
وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجز من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة
لله تعالى وان كانت مقدورة للنبى وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما فى
عبارة الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز
الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح
بالتحدى وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم والحق انه لا يشترط بل يكفى قرائن
الاحوال مثل ان يقال له اى لمدعى النبوة ان كنت نبيا فاظهر المعجز بفعل بان دعا
الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدى الخامس
ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر كشق الجبل
مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما
ادعاه واظهره من المعجز مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب
لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتى ان
احيى هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا
لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك
الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعواه فلا يقدح تكذيبه فى دلالة الاحياء
على صدقه وقيل هذا الذى ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعده اي

بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين
الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار مثل
تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار
في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان تقول انا اتي بخارق
من الخوارق ولا يقدر احد على ان ياتي بواحد منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال
فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد
فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة في ما ادعاه السابع ان
لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متاخرا عنها على تفصيل سياتي
وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على
صدقه ويطالب به اي بالاتيان بذلك الخارق او بغيره بعد اي بعد الدعوى فلو عجز كان
كاذبا قطعا وان قال في اظهار المعجز بعد التصديق وقد قيل كذا وكذا وقد علمنا حالها واستمر
من ابوسا من غلبة الى تحديه لا لظهر كما قال كان معجزا وان حار حلم مع قبل التحدي
لان المعجز اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق
واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه
بناء اي مبني على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله وانما كان مبنيا على ذلك لان
العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون
هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسياتي انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على
يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من
المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط
الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما تقولون
ايضا في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر
عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست
معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون
عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ يسمى ارهاصا اي تاسيسا للنبوة
من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك
العصر وهو مردود لوجود ساغ عصير لا نبي فيه هذا وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا
في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط
النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه
اياه ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه بينت شفه الى اوانه ولم يظهر
الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكاملت فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان نبوته

النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا تقول به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو
كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في انه تعبير عن المتحقق فيما
يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما
المتاخر عنها فاما ان يكون تاخره بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر انه حال على الصدق
خلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تاخره بزمان متطاول
مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت
النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا
القول مقارنا للدعوى لكن يخلف عنها علمنا بكونه معجزا فانما انتفى التكليف بما يعتبر
حينئذ اذ لم تجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار و
حصول الموعود به لان شرطه اي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا و
ذلك انما حصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا
القول متاخرا عن الدعوى وقيل يصير قوله اي اخباره معجزا عند حصوله اي حصول
الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق
ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المختار هو القول الاول لانه اخباره كان اخبارا
بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا
لا كونه معجزا فيبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول
لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار
بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار
البحث الثاني في كيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد
من يريد تصديقه مشيئة لما تعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم
الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداده كما لا يشترط في النبوة
على ما مر حلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل
ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس
الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما لتصفيتها بضروب
من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا
تحتاج الى البدل كما شاهد في المرضى من ان النفس لاشتغالها عنا ومنها المرض من الامراض
الحادة وتحليلها للمواد الردية تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فتمسك عن القوت
الذي يحتاج اليه بدلا عما يتحلل من هذه المواد ما لو امسك اي زمانا لو امسك عنه في ايام صحته
شطره اي نصفه بل عشره هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه
المنخرط في سلك الملاء الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوي

ويكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنى على تعادل الاركان اشد واقوى واما التوجيه
فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه
السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد
الاول من انجذاب النفس النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما
فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا
لا يقدر عليه غيره من شق جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه لقوتها تتصرف في مادة
العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة و
هذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل وكدلالة احكامه واتقانه
على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير
دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب
وتدكدك الجبال تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك
يظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها
على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة
اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجز على يد
الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق
عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على
رؤوسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد
عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية
بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها
وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك
اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد
بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة
الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد
يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي
بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي في افادته العلم الضرورة العادية اي ندعي ان
ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال
للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته
لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح
وقال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجز على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة
دلالة على الصدق قطعا اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة اذ به تميز الدليل

الصحيح عن غيره وان لم نعلمه اي في ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب
على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية
على مدلوله وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما لزوما
عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو احد العاديات كما عرفت فاذا جوزنا
انخراقها اي انخراق العاديات عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق
وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجز والمفروض
انه جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب محال
تذنيب من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق
مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسنذكر في المقصد التالي لهذا المقصد شبههم
باجوبتها المقصد الثالث في امكان البعثة وحجتنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا
لما مر من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع
لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة
انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم قطعا لاعذارهم وقال
ابو هاشم يمتنع خلوه اي خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها
لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة
جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة اولا وقيل
انما يجوز البعث لتقريرها اذا اندرست وهو اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على
الوجوه المختلفة بناء اي مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وما يتفرع عليهما من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح
فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا فانا انما ادعينا الامكان
العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا هنا رد شبه المنكرين
للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوزها ولكن
قال لا يخلو البعث عن التكليف باوامر ونواه وانه اي التكليف ممتنع فيمتنع البعثة لا
متناع لازمها الثالثة من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا
حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة محال
عقلا ولا يتصور النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة
لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة
الى من شاهدها فيفيده العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم
بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه

والا بان لم يعلم ذلك بل علم انهم
لا يؤمنون لا يجب عليه الارسال بل يحسن
صح

لايجدى فى المسايل اليقينيه الثالثه بعد من اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع الثالثة لكن منع وقوعها فهذه هى الطوائف المنكرة لها الاولى منها وهو من قال باستحالة البعثة فى نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عنى هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبى الثانى ان من يلقى اليه اى الى النبى الوحى ان كان جسمانيا وجب ان كان مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر

الطائفة الاولى

كذلك كما عرفتم به والا اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اى القاء الوحى بطريق التكليم منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اى بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اى العلم بما ذكر لا يحصل الا بغامض النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وهو اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اى يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم فى اى زمان كان وحينئذ يلزم افحام النبى ويبقى البعثة عبثا والا وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثانى ان المرسل ينصب دليلا يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله دون الجن بان يظهر الله له ايات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات ويكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو انه تعالى جاز ان يكون الملقى جسما ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شئ وجواب الثالث اما على اصلنا فى التعديل والتجوير فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادى الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم فى التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعنى ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويفتن بهم

من السعاده ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا يسلك هذا الطريق فقال الولد دعنى اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك اليقين ذلك القول من الولد مستقبحا فى نظر العقلاء ولو هلك الم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما يوجبه الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا الطائفة الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها التى لا تخلو هى عنها وايضا هى لا تخلو عن التكليف باتفاق واجماع من القائلين بها ثم ان التكليف الذى لازمها ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار فى الافعال وذلك لما تبين من ان فعل العبد واقع بقدرة الله اذ لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق و من ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثانى ممتنعا ولا قدرة على شئ منهما والتكليف حينئذ اى حين اذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثانى ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب بالترك اذا احجم عنه وهو اى الاضرار قبيح والله تعالى منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو محال لانه تعالى منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه خلاف المعقول فانه عنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابدا الاباد ولا شك ان اهم مصالحه ترك التعذيب ثم انه اى النفع الذى تضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبله وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال اذ لا يمكن وجود الشئ حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا انه اى ولا يقول بان كل تكليف كذلك اى تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر فى معرفة الله وما يجب له من الصفات وما يجوز ويمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة

لكفار

المتوقعة من هذه الغاية وهو النظر فيما ذكر ترتبي اى تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف
به فكان ممتنعا عقليا وجواب الاول ما مر فى مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد
وان كانت غير موثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف
به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثانى ان يقال ما فى التكاليف من المصالح
الدنيوية والاخروية ترتبى كثيرا على المضرة التى هى فيها وترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب
الغرض فى افعاله تعالى مع ما اجبنا به الثانى وهو ان نقول ان التكليف لغرض يعود
الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التى ترتبى على مضرة التعب بمشاق الافعا
واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفى ذلك
اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فايدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة
مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة
مع الفعل كما مر والتكليف به فى هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذى هو تحصيل الحاصل
وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذى هو ملتبس
به وما ذكروا من انه لا فايدة فيه لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض فى افعاله وهو باطل وجواب
الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس تكليفا بما لا يطاق لان التكليف فى الحال
انما هو بالايقاع فى ثانى الحال لا بالايقاع فى الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذكر اى
التكليف كالاحداث يعنى ان ما اوردتموه علينا فى التكليف يلزمكم فى احداث الفعل
فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا
بين النقيضين وهو اى الاحداث مما لا شك فيه فما هو جوابكم فى الاحداث فهو جوابنا
فى التكليف وجواب الخامس ان ذلك اى التفكر فى معرفة الله وصفاته وافعاله احد
اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وساير التكاليف معينة عليه داعية اليه
ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التى يرتبى
شغلها على شغل التكاليف الطايفة الثالثة من قال فى العقل مندوحة عن البعثة
اذ هو كاف فى معرفة التكاليف فلا فايدة فيها وهم البراهمة والصابية والتناسخية
غير ان من البراهمة من قال بنبوة محمد م فقط ومنهم من قال بنبوة ابرهيم فقط ومن
الصابية من قال بنبوة شيث وادريس فقط وهولاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل
بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند
الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا للمضرة فواتها ولا يعا
بمجرد الاحتمال اى احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط فى دفع
المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد

من البعثة

من البعثة فايدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة
وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القايلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا
يحكم العقل فيه بشئ كوظايف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع
وما يضر من الافعال وذلك اى النبى الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبايعها
وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففى دهر طويل يجرمون فيه اى فى ذلك
الدهر الطويل من فوايدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون فى المهالك قبل استكمالها
اى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية فى تلك المدة ما يكون مهلكا
ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق
التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح
المعاش فاذا استعلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار
ولا يقال فى امكان معرفته اى معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا لا يقال فى امكان
معرفة التكاليف واحوال الافعال بتامل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبى
يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر
والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبى بذلك اولى وفيما تقدم من تقرير مذهب
الحكماء وهو ان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع ممتاز
عن بنى نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب
وجود النبى فى العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطايفة الرابعة
من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة
ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واوانى البيت رجالا
كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده غير من ادعى
النبوة بان يعدم المدعى عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله فى ان اعلامه يكون
ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اى فى تجويز خرق العادة من الخبط والاختلال
بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز ما لله للذى ثبت نبوته بالمعجزة وان
يكون الشخص الذى نتقاضاه غير الذى كان دينك الى غير ذلك من المفاسد التى
تنافى نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق
السموات والارض وما بينهما ومن انعدامها الذى نقول نحن به والجزم بعدم وقوع
بعضها كما فى الامثلة المذكورة لا ينافى امكانها فى انفسها وذلك كما فى المحسوسات فانا
نجزم بان حصول الجسم المعين فى الحيز المعين لا يمنع فرض عدمه بدلا عنه الجزم به جزما مطابقا
للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها والعادة
احد طرق العلم كالحس فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة مع امكان نقيضه

فی نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز لنبی وکرامة لولی عادة مستمرة توجد فی کل عصر
واوان فلا یمکن للعاقل المنصف انکاره او فلا یکون حینئذ خرقا للعادة بل امرا عادیا
والمعجزة عندنا ما یقصد به تصدیق مدعی الرسالة وان لم یکن خارقا للعادة
الطایفة الخامسة من قال ظهور المعجز لا یدل علی الصدق فی دعوی النبوة
لاحتمالات الاول کونه من فعله لا من فعل الله فلا یکون نازلا منزلة التصدیق له من الله
وانما جاز المعجز فعلا له مع کون غیره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لسایر النفوس
البشریة فی الماهیة کما ذهب الیه جماعة فیجوز حینئذ ان یصدر عن بعضها ما لا یقدر
علیه بعض آخر منها او لمزاج خاص فی بدنه هو اقوی من امزجة اقرانه فیقوی
به علی فعل یعجز عنه غیره وان توافقا فی الماهیة او لکونه ساحرا ماهرا فی السحر
وقد اجمعتم علی حقیقته ای علی کون السحر موثرا فی امور غریبة کما دل علیه الکتاب
کقوله تعالی فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء وزوجه والسنة لقصة لبید بن
الاعصم مع النبی علیه السلام ومن انکره من القدریة فقد خالف کتاب الله وسنة
نبیه واجماع الامة ایضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الی ظهور المخالفین الا وکان
الناس یتفاوضون فیه فی امر السحر وتاثیراته حتی اختلفت الفقهاء فی حکم الساحر
فقال بعضهم یجب قتله وقال آخرون هو کافر وقال الشافعی اذا اعترف الساحر
بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما یقتل غالبا وجب علیه القود ولم ینکره احد
فکان اجماعا هکذا ذکره الآمدی او لطلسم اختص هو بمعرفته یعنی ان سلم امتناع السحر
فی نفسه فلا مجال لانکار الطلسمات الغریبة التی توثر تاثیرات عجیبة فجاز ان یمتاز
ذلک الشخص بمعرفة نوع منها لا یعرفه غیره فاذا اتی به ترتب علیه امر غریب یعجز عن
مثله من هو فی عصره قالوا الطلسم عبارة عن تمزیج القوی السماویة الفعالة بالقوی
الارضیة المنفعلة وذلک ان القوی السماویة اسباب لحدوث الکائنات العنصریة
ولحدوثها شرایط مخصوصة بها یتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل و
القابل وقدر علی الجمع بینهما عرف ظهور آثار مخصوصة غریبة او لخاصیة بعض المرکبات
اذ لا شک ان المرکبات العنصریة لها خواص تستتبع آثارا عجیبة کالمغناطیس الجاذب
للحدید والکهربا التی تجذب التبن وکالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل علی اناء فیه
خل لم ینزل بل انحرف عنه حتی یسقط خارجا عن الاناء وکالحجر الجالب للمطر وهو مشهور
فیما بین الاتراک فجاز ان یکون ذلک الخارق الذی ظهر علی ید المدعی تابعا لخاصیة
بعض المرکبات ویکون هو عالما بذلک النوع من الترکیب دون غیره الثانی من تلک
الاحتمالات استناده ای استناد المعجز الی بعض الملائکة فانها قادرة علی افعال غریبة
فلعل ملکا اظهرها یعجز عنه البشر علی ید المتنبی لیغوی الناس واما عصمة الملیکة فانما

یعلم بقول النبی فلا یمکن ان تتمسک بها ههنا او الشیاطین فانها موجودة عندکم قادرة
علی افعال خارقة او استناده الی الاتصالات الکوکبیة وانظارها الحادثة من الحرکات
الفلکیة وهو ای مدعی النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم یحط به غیره فاطلع علی
اتصال نادر لا یقع مثله الا فی الوف من السنین ویستتبع امرا غریبا فاتخذ ما علم وقوعه
من الغرایب معجزا لنفسه فلا یکون له دلالة علی الصدق الرابع ان لا یقصد به التصدیق ای
سلمنا ان المعجز من فعله تعالی لکنه لیس تصدیقا للمدعی اذ لا غرض واجبا فی افعاله تعالی
وعلی تقدیر وجوبه لا یتعین التصدیق لکونه غرضا من ذلک الخارق اذ لعله ای الغرض منه
غیر التصدیق له کایهامه ای ایهام تصدیقه لیحترز عنه بالاجتهاد فیثاب بذلک کانزال
المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطاء ولا یمکن للمکلف الاحتراز عن ذلک الخطاء
الا بتحمل المشقة من التامل الدقیق فیها فیستحق به الثواب او یکون ذلک الخارق
لتصدیق نبی آخر موجود فی جانب آخر او یکون ارهاصا لنبی سیاتی فیما بعد کالاحوال
الظاهرة علی النبی علیه السلام قبل بعثته وکالنور الذی کان فی جبین آبائه الخامس انه
لا یلزم من تصدیق الله ایاه صدقه الا اذا علم استحالة الکذب علی الله ولم یعلم ذلک عقلا
اذ لا یقبح عندکم منه شیء ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدی الصادر عن المدعی
لم یبلغ من هو قادر علی المعارضة من الذین هم فی بعض الاقطار او لعله ای القادر
علی المعارضة ترکها مواضعة مع المدعی ومواطاة معه فی اعلاء کلمته لینال من دولته
حظا وافرا التاسع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا یتم ولا یلتفت الیه
فلم یشتغلوا بمعارضته فی ابتداء امره وخافوا آخرا لشدة شوکته وکثرة اتباعه
او شغلهم ما یحتاجون الیه فی تقویم معیشتهم عنه ای عن المدعی ومعارضته الناس
لعله عورض ولم یظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه
اصحابه ای اتباع المدعی عند استیلائهم وغلبتهم علی الناس المخالفین لهم وطمسوا
آثاره حتی انمحی بالکلیة ومع قیام هذه الاحتمالات الثمانیة لا یبقی لها ای للخارق الذی
سمیت معجزة دلالة علی الصدق الجواب الاجمالی ما قررناه غیر مرة ای قررناه مرارا
ومن جملتها فی جواب الطایفة الرابعة من ان التجویزات العقلیة لا ینافی العلم العادی
کما فی المحسوسات والجواب التفصیلی عن الاول انا بینا ان لا موثر فی الوجود الا الله
فالمعجز لا یکون الا فعلا له لا للمدعی والسحر ونحوه ان لم یبلغ حد الاعجاز الذی هو کفلق
البحر واحیاء الموتی وابراء الاکمه والابرص کما هو مذهب جمیع العقلاء فظاهر انه
لا یلتبس السحر بالمعجز فلا اشکال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان یکون دون دعوی
النبوة والتحدی فظاهر ایضا انه لا التباس او یکون معه ای مع ادعاء النبوة والتحدی
وحینئذ فلا بد من احد امرین اما ان لا یخلقه الله علی یده او ان یقدر غیره علی معارضته

ولما كان تصديقا للكاذب وانه محال على الله تعالى لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق
الا الله فلا يكون المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال
عليه ومن جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الظاهرة
على يد الاولياء درجة المعجز وقيل لا يقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولي
ايقاعها لم يقع بل وقوعها اتفاقي فقط وقال القاضي يجوز الكرامة اذا لم يقع على طريق
التعظيم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة
بانها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر
فلا يشتبه احدهما بالاخرى وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اي لا نقول بان خلق المعجزة
لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد
المدعي يدل على تصديقه له قايم بذاته تعالى كما ان حمرة الخجل يفيد العلم الضروري بحصول
الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر
واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة
في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة وعن الخامس قد مر في مسائل الكلام من موقف
الالهيات امتناع الكذب عليه سبحانه وتعالى وعن السادس اذا اتى مدعي النبوة بما نعلم
بالضرورة انه خارق للعادة وعجز غيره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن
السابع نعلم عادة اي نعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة بلا توان الى معارضة
من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في نفوسهم
واموالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اي عن المعارضة في مثل هذا الامر
بحيث لا ينتدب له احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة
وحينئذ وحين اذا كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة فان النفوس اذا كانت
مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعي وان كان ما اتى
به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة
ايضا وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن
لا يوجب احتماله في الجميع في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة
العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب المدعي عند
استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية
الطايفة السادسة من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن يشاهده
الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا
ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل
يجوز الكذب عليه اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات

اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة
والتسعين له قطعا ولم يحصره اي العلم في عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العدد
المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيده اي
لا تفيد العلم قطعا كاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده شيء من هذه
المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب
التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر
لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد
فالموجب له اي للعلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما
سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ الرابع شرط استواء الطرفين
والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اي بالشرط المذكور واذا لم يعلم
شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين
بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا
الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اي بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح
وجواب الاول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد لما ترى من قوة
العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول العلم عنده اي
عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد
دون عدد فلا نم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف
وانه اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين
فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل
باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا
يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث
اما عندنا فلانه اي العلم عقيب التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر
واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار
الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب
المعدة قد لا تجامع المسبب بل تكون متقدمة عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللاخبار السابقة
مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء
والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد
ظنا ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فلتزم
ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم
فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعي

العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرط وضابطه لانا نستدل
بالتواتر والعلم بحصول شرط وضابطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر
فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم
الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري
بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط
الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور
نعم اذا استدل على شيء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائطه مجتمعة مع ضابطه
توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد
من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر الطائفة السابعة من اهل الوقوف
بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع التي اتى بها مدعوا الرسالة فوجدناها
مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون هناك
بعثة وذلك الذي لا يوافق العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل و
غيره وايجاب تحمل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ التي
بها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله تعالى وفيه مضار لعباده فيكون
مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف
بعضها والسعي في بعضها والطواف ببعضها مع عدم الحاجة ومضاهاة المجانين والصبيان
في التعرية وكشف الراس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار
وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكوجوب احد الفصل في
صفقة وجوازه في صفقتين كانه بيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة ردية فانه ربوا
حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوا
اي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه الجواب بعد تسليم
حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى فغايته اي غاية ما ذكر
عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل
هناك مصلحة استاثر الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس
الابية وملكة قهرها اي تعرف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في
التعرض للثواب او العقاب يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت
لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان عندها انها ذات قوة
ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم حكمته
كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسر سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته
وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تابى عما لا تعلم مصلحته وكذلك

حكمة ومصلحة حاصل في الاحكام التعبدية ومعلوم لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن
الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهر
المعجزة على يده اما الاولى فمتواترة تواترا الحق بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار
فيها واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن وكونه معجزا انه تحدى
به ولم يعارض معجزا اما التحدي به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي
كثيرة كقوله تعالى فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات و
قوله بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما يتوفر الدواعي
الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة
ما يبطل دعواه واما انه حينئذ اي حين اذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر
فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا و
جوابا يعلم من الفصل المتقدم فان الشبه التي اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها
ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الآن في وجه
اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه
على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اي التاليف الغريب والاسلوب العجيب
المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اي اوائل السور والقصص وغيرها
ومقاطعه اي اواخرها وفواصله اي اواخر الآي التي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم
فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا
عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من
البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه
الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها
قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرائع اي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات و
بائتلافها واشتماله على مناقبها عن المعنى الصحيح اي المناسب للمقام الذي اورد
فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد
شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة
متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ
الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات
متناه دون الممكن من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من
الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى
ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة

بصناعة الكلام و اما كونه فى الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز
الذى هو مطلوبنا ولا حاجة بنا فى اثبات اعجازه الى بيان انه فى الغاية القصوى فيها اى
فى المراتب الممكنة من البلاغة فلانه اى واما كونه فى الدرجة العالية الخارجة عن العادة
فثابت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة
المعانى الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التاكيد وانواع التشبيه والتمثيل اى
ضرب المثل و اصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل
والتقديم والتاخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه اى خلوه عن اللفظ الغث
اى الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى غير ذلك
من انواع البلاغات بحيث اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يوجد المنصف
له اى للقرآن وتراكيبه المميز من فنون البلاغة نوعا منها اى من تلك الفنون
الا وجده فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد
من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه و
طاقته فى تزيين كلامه الا على نوع او نوعين منه اى من المذكور الذى هو فنون البلاغة
وربما لو ازم غيره اى غير ذلك النوع لم يواته اى لم يوافقه ولم يتات له قال الآمدى
ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب
غايته الاستيثار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو ازم غيره فى كلامه لما واتاه
وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اى لغة العرب و
فنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المتفوق على بلاغته وقال القاضى الباقلانى
هو اى وجه اعجازه مجموع الامرين اى النظم الغريب وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة
وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين اخبر
عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف
بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم
اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد و تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت
قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف فى كيفية
الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم
عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب
الداعية فى حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد
فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم
العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى

علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة
عليها الفصل الثانى فى شبه القادحين فى اعجازه والنفى عنها قالوا اولا
الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه اى
فى وجه الاعجاز انه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ماذ
من الوجوه لا تصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماع
فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا فحاقات مشتملة على وزنه واسلوبه ومن حماقاته
قوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه
الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر
عن الوزن والنظم المخصوص ثم نسبناه الى اقصر سورة من القرآن وانتم تزعمون
التحدى بها ويتناولها قوله فاتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما فى البلاغة
بينا بل ربما يزعم ان الافصح معارضها الذى قيس اليها ولا بد فى المعجز الذى
يستدل به على صدق المدعى من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس اليه الى حد
ينفى معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا الوجه الثانى ان الصحابة
اختلفوا فى بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست
من القرآن مع انها اشهر سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت
به عن غير القرآن فلم يختلفوا فى كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع
القرآن اذا اتى الواحد الذى لم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين
لم يضعوها فى المصحف الا ببينة او يمين والتقريب ما مر وهو انه لو كان بلاغتها
واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عدالة
ولا الى بينة او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب فى الكمال بعضها فوق
بعض وليس لها حد معين تقف عنده ولا تتجاوزه ولا بد فى كل زمان من فائق
قد فاق ابناءها بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره فى عصره و
ان امكن ان يفوقه شخص آخر فى عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره
فاتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من
فاق اقرانه فى صناعة من الصناعات فى عصر من الاعصار معجزا وسوضروري
البطلان واما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا
واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جائز كرامة وعلى سبيل الاتفاق
ايضا بلا خرق عادة كما فى المرة والمرتين الا انه يتكرر ذلك الاخبار الى ان يصير
خارقا للعادة فيصير حينئذ معجزا ومراتبه اى مراتب التكرر الى حد الاعجاز غير
مضبوطة بعدد معين فكيف يعلم بلوغ القرآن فى الاخبار بالغيب مراتبه الاعجاز

نفس الكلام مما يخالف عبارة الكتاب الا انه توافق
كلام الآمدى حيث قال التفاوت بين الناس
واقع وليس له حد يقف عنده اذ ما من فصيح
الا ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهى
البلاغة فى كل عصر الى فصيح لا افصح منه من
اهل عصره فتامل
[illegible]

بالتربية وقاس
تبعيد [illegible]

كونهم

الثاني انه يقع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة
وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم حينئذ ان لا يكون ما خلا عنه اى عن الاخبار
بالغيب من القرآن معجزا فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل واما
عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال
وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له
مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب
على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملي لهم ان كيدي متين و
نحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا
كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما
اى وفي القرآن ما هو شعر لا سيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شئ
كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب
من شئ وقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن
على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث
اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالصحة وعدمها
اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف ان فيه
لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظي بلا فائدة كما في سورة الرحمن
وفيه تكرار معنوي لقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة
كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث
قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم
الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج
صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لانه اى الاختلاف اما في اللفظ او المعنى والاول
اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل
اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل
فاسعوا او مثل فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة ومثل السارقون والسارقات
بدل السارق والسارقة واما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة
بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة
والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم
ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصانه وكذا الحال في قوله له تسع وتسعون
نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء
الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والاول دعاء والثاني
خبر

نحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول
استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى السادس انه يوجد عدم الاختلاف
في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على غلط
فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار اقصر سورة
تحدي به كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم و
نثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول
بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا
القول يكون المعجز هو الصرفة لا القرآن الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون
عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع
المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه الثاني انهم سلبوا
القدرة كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر
عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل
انما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا
حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من
انفسهم قلنا ان كان ذلك اى سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه ايجابا قطعيا امتنع
عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن
موجبا لتصديقه بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه
وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة
عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا حينئذ يعارضونه بما
اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا
بانشاء مثله بل بالاتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القرآن
بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا
بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان يقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء
قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء
في انه اى مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله
على الحكم البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف
في وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر
الى احد ما بيناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او لا بجملة منها بل ولا بواحد منها
لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة وكاين من بليغ يقدر على النظم
او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجمع وليس كل

ما ثبت للكل واحد ثبت للكل من حيث هو كل ولا الجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا
وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون
الثاني خذ هذا الذي ذكرنا و انا نختار انه معجز ببلاغته و اما الشبهة القادحة في ذلك
فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به من بلغاء عصره و لذلك لم يعارض
وعدلوا عن ذلك لقصورهم في صناعة البلاغة و التمييز بين مراتبها فلا اعتداد به
ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى
الطول خطبة او قصيدة جود وعدول عن سواء السبيل لان التحدي بها انما يكون بما
هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى
على ذي مسكة من الانصاف وايضا فيكفينا في اثبات النبوة كون القرآن بجملته او
بسورة الطوال معجزا وهذا مما لا سترة به ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول
محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء و شعر
الشعراء فلم اجده منها و الجواب عن الثانية ان الآحاد لا يعارضه القاطع يريد ان
اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن
منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت
اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرتم قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم
ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن
بصدده و اما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه في كونها آية من كل سورة
كما هو القول الجديد للشافعي رحمه الله او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتب للتيمن
كما هو قول القديم او كونها آية فذة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره
الحنفية لا في كونها من القرآن في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم و
الجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما اتى به الواحد من آية او آيتين انما
هو في موضعه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلم فان النبي
عليه السلم كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه
من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما قيل
و نقول ايضا ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو اي العلم بكونه من القرآن
هو المدعي ولا علينا اثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن قلنا ان نختار ان ما اتى به
الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول لا يضر فيما
نحن بصدده عدم اعجاز الآية والآيتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة
او قصيرة بتمامها واقلها ثلث آيات و الجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان
من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى و الدرجة العليا فيتفوقون

فيه اي في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن البشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما
هو خارج عن حد هذه الصناعة علموا انه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند
القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من
جنسها او كانوا متناهين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها و ذلك كالسحر في زمن موسى فانه
كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه و لما علم السحرة الكاملون فيه ان خدع
السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم
الذي كانوا يأفكونه اي يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير ان يزداد
حجمها علموا انه خارج عن السحر وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله فآمنوا به و
اما فرعون فانه لقصوره في هذه الصناعة ظن انه كبيرهم الذي يعلمهم السحر وكذا
الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه و بعلمهم الكامل فيه
علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله خذ
هذا و البلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلم الى الدرجة العليا وكان بها تفاخرهم
فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير
يشهد بذلك لمن تتبعها فلما اتى النبي عليه السلم من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله
جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة و التشاجر والكار
نبوته حتى ان منهم من مات على كفره و منهم من اسلم لوضوح نبوة النبي عليه السلم عنده
ومنهم من اسلم على نفره منه للاسلام ملتزما للصغار اي الذل والهوان كالمنافقين
ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بما هو قوله
والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالاكلات اكلا و منهم وهم
الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال و تعريض النفس والمال والاهل للدمار و
الهلاك نعم جواب لما مع الفاء اي لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا
تحقق علم ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا ان القرآن ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يكون
معجزا بالاخبار عن الغيب و جواب الشبهة الاولى انه يقال حد المعجز منه اي من هذا
الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم تقضي به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجه
عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القرآن
ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيل اذ يكفينا العلم به اجمالا و به اي بما ذكرناه
في جواب الشبهة خرج جواب الشبهتين الاخريين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين
والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما
يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب و اما عن الثالثة فان يقال يكفينا في اثبات
النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك

البعض ليس بمعجز عند هذا القايل سلمنا انه لا اعجاز في الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان
يكون المعجز ما اسفى من الاختلاف واما الشبه الموردة عليه فالجواب عن الاولى ان ما في
ليس بوزن الشعر انما يصير الم بتغيير من اشباع او زيادة او نقصان واذا غير لشيء
من ذلك خرج عن اسلوب القرآن ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه والحاح
رويه وما ذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا
الا ترى ان ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقا اي بلا قصد على الشذوذ لا يعد
شعرا ولا قايله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا
القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية انه
المراد بالكتاب المذكور في الايتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعمو م
المخصوص مما يحتاج اليه في امر الدين اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار
فوايد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على
ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة
ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها [illegible] بعض
تلك الامور قصدا وبعضها تبعا ويعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل
غلط من الكاتب ولم يقرأ به فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط
في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها لغة
لقبايل من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه
اللغة قرأه اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر
بل هو مخصوص بهذا اي بلفظ هذا فانه زيد ضم النون فقط ولم تغير الالف عن حالها
كما فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقي الياء على حالها في
الاحوال الثلث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب
والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشان مقدر ههنا اي انه واللام حينئذ داخلة
في الخبر ولا بأس اذ هي يدخل خبر المبتداء وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور
في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان
فيه لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما دل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة
فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة
تمامها اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة
والجواب عن الرابعة ان ما نقل منه احادا مردود لانه مما توفر الدواعي الى نقله فلا بد
ان ينقل تواترا وما نقل منه متواترا فنحو ما قاله الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة
احرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر

قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي عن
القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا
عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة
والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة و
ان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم
ثبوتها عندهم على الوجه المذكور في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة
هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فايدة فيه وعلى ايضاح الواضح و
الخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبه فتامل
واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن يدعيها او كون القرآن م
معجزا وايا ما كان يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجز اذ كل منهما معجز خارق للعادة
الكلام في ساير المعجزات اي ما سوى القرآن وهي انواع الاول انشقاق القمر على ما دل
عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهو متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن
مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان
ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة النوع الثاني كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن
في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم يسبح وقال
جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذي ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر انه مرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه جبرئيل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب
والرمان على ذلك الطبق حين ما اكل النبي عليه السلام منه ولما دعا للعباس واهله امن له اسكفة
الباب وحيطان البيت وذلك انه روي منه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم
منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا
فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهولاء من
اهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت
آمين آمين ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة فانه ابن عمر قال
كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام اين
يزيد قال الى اهلي ثم قال له هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه
الشجرة فدعا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض
اي تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي
وكلام الذراع المسموم مشهور والنبي عليه السلام قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة
المصلية

حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا منه
وقيل لمامات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد
له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدرى روى ان راعيا كان يرعى غنماله بالحرة فوثب ذئب
الى شاة فاختطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال
للراعى اما تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذئب يكلمنى
بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء
ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبى عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من
اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى والظبية التى ربطها
الاعرابى سالته الاطلاق لترضع خشفها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابى
ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبى عليه السلام كان يمشى فى الصحراء فناداه مناد مرتين
يا رسول الله فالتفت فاذا بظبية موثقة عند اعرابى نائم فقالت ادن منى يا رسول الله
فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشفان فى هذا الجبل فاطلقنى حتى
اذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعذبنى الله عذاب
العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابى من
نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم يطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهى
تشهد ان لا اله الا الله وانك محمد رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من
السرقة فانه روى ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبى
عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة
يا رسول الله ان هذا ما سرقتنى ولا ملكنى احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصص
فى كتب السير كما اوما انا اليه النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التى كانت
على شط الوادى على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها
معجزتان ومنها ما روى ابن عباس من انه عليه السلام قال لاعرابى جاءه وقال بم اعرف انك
رسول الله ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد انى رسول الله فقال
نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر
مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات اليه النوع الخامس
اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك فى صور متعددة منها ما روى انس من ان
امه ارسلت حيسا فى تور الى النبى عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرا على التور ما شاء
ان يقرا وكانوا ياكلون حتى شبعوا والتور على حاله النوع السادس نبوع
الماء من بين اصابعه روى انس فانه قال اتى رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل
وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام

وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه
ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين
الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق
به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه
وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى ثلثون
سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة
ورجوع الامر الى بنى العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك
من اخباراته التى ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم نقول
كل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو
ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة على وسخاوة حاتم وهو كاف لنا فى اثبات
النبوة المسلك الثانى من مسالك اثبات نبوته عليه السلام وقد ارتضاه الجاحظ من
المعتزلة وارتضاه ايضا الغزالى فى كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال الاستدلال باحواله
قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط لا فى مهمات
الدين ولا فى مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه فى تشهيره ولم يقدم على
فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان فى غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم
وقد تحمل فى تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور فى عزيمته ولما استولى
على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة فى نفاذ امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه
بل بقى من اول عمره الى اخره على طريقة واحدة مرضية واخلاقه العظيمة فانه عليه السلام كان
فى غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك
باخع نفسك على اثارهم وفى غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط
وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة
والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع
ومع الاغنياء وارباب الثروة فى غاية الترفع واحكامه الحكيمة التى فصلت فى الكتب
الفقهية واقدامه حيث يحجم الابطال فانه عليه السلام لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف
مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا ثقته بعصمة
الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة و
انه عطف على اقدامه المندرج فى المجرورات الداخلة فى حيز الاستدلال وبانه لم يتلون حاله
وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امور من تتبعها
علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن ساير
الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه

الصفات فی ذاته علیه السلام من اعظم الدلائل علی نبوته وعلی ما قررنا فلا یرد ما یحکی من افاضل الحکماء
من الاخلاق العجیبة التی جعلها الناس قدوة لاحوالهم فی الدنیا والآخرة المسلک الثالث
من تلک المسالک اخبار الانبیاء المتقدمین علیه عن نبوته فی التوریة والانجیل فان قیل
انی زعمتم بعی صفته منفصلا انه یحیی فی السنة الفلانیة فی البلدة الفلانیة وصفته کیت وکیت
فاعلموا انه نبی فباطل لانا نجد التوریة والانجیل خالیین عن ذلک واما ذکره مجملا فان
سلم فلا یدل علی النبوة بل علی ظهور انسان کامل فلم یجدیکم نفعا او نقول علی تقدیر تسلیم
دلالته علی النبوة لعله شخص آخر لم یظهر بعد فلا یثبت مدعاکم قلنا المعتمد فی اثبات نبوته
علیه السلام کما مر ظهور المعجزة علی یده وهذه الوجوه الاخر للتکملة وزیادة التقریر المسلک
الرابع وارتضاه الامام الرازی انه علیه السلام ادعی بین قوم لا کتاب لهم ولا حکمة فیهم بل
کانوا معرضین عن الحق معتکفین اما علی عبادة الاوثان کمشرکی العرب واما علی دین التشبیه
وصنعة التزویر وترویج الاکاذیب المفتریات کالیهود واما علی عبادة الالهین ونکاح
المحارم کالمجوس واما علی القول بالاب والابن والتثلیث کالنصاری انی بعثت من عند
الله بالکتاب المنیر والحکمة الباهرة لاتمم مکارم الاخلاق واکمل الناس فی قوتهم
العلمیة بالعقاید الحقة والعملیة بالاعمال الصالحة وانور العالم بالایمان والعمل الصالح
ففعل ذلک واظهر دینه علی الدین کله کما وعده الله فاضمحلت تلک الادیان الزایغة وزالت
المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحید واقمار التنزیه فی اقطار الآفاق ولا معنی
للنبوة الا ذلک فان النبی هو الذی یکمل النفوس البشریة ویعالج الامراض القلبیة التی
هی غالبة علی اکثر النفوس فلا بد لهم من طبیب یعالجهم ولما کان تاثیر دعوة محمد علیه السلام
فی علاج القلوب المریضة وازالة ظلماتها اکمل واتم وجب القطع بکونه نبیا سوا افضل الانبیاء
والرسل قال الامام فی المطالب العالیة وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا
بحثنا عن حقیقة النبوة وبینا ان تلک الماهیة لم یحصل لاحد کما حصلت له علیه السلام فیکون افضل
ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن برهان الان قال المص وهذا المسلک قریب من مسلک
الحکماء اذ حاصله ان الناس فی معاشهم ومعادهم محتاجون الی موید من عند الله یضع لهم
قانونا یسعدهم فی الدارین واعلم ان المنکرین لبعثته علیه السلام خاصة قومان احدهما القادحون
فی معجزته کالنصاری وقد مر مافیه کفایة لدفع مقالتهم وثانیهما الیهود الا العیسویة
منهم فانهم سلموا بعثته لکن الی العرب خاصة لا الی الخلق کافة واحتجوا ای الیهود المنکرون
الاول انه نبوته یقتضی نسخ دین من قبله اذ خالفهم فی کثیر من الاحکام الشرعیة العملیة
باتفاق منکم لکن النسخ امر محال لانه یدل اما علی الجهل او البداء وکلاهما محال علی الله
بیانه انه لابد ان یکون الحکم الصادر عنه تعالی مشتملا علی مصلحة لیلا یلزم الترجیح بلا مرجح
وحینئذ لو کان فیه ای فی الحکم المنسوخ مصلحة لا یعلمها ای لا یعلم فواتها بنسخه فذلک

منه وجهیه

272

نسخه فالجهل وان کان یعلمها فرای رعایتها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانیا فالبداء ای
الندم عما کان یفعل والجواب انه لا یجب رعایة المصلحة فی الاحکام عندنا فلا یلزم اشتمال
الحکم المنسوخ علی مصلحة وان وجب ان یراعی المصالح فی الاحکام فربما حدثت مصلحة
لم یکن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات کشرب الدواء الحامض فی وقت
دون وقت فربما کان المصلحة فی وقت ثبوت الحکم لاشتماله فیه علی ما یجب رعایته وفی وقت
آخر انتفاعه لاشتماله فیه علی مصلحة اخری حادثة بعد زوال الاولی او مرجوحیتها مقیسة
الی الثانیة فلا یلزم ما ذکرتم من الجهل او البداء وکیف لا یجوز ما ذکرناه والمحکوم علیه
هنا ای فی نسخ شرایع من قبلنا بشریعتنا لیس بمتحد اذ تلک لاقوام آخرین وهذه لنا ولک
ان یحمل المحکوم علیه ههنا علی الفعل فان ما یتعلق به الحکم الناسخ من الافعال مغایر لما
تعلق به الحکم المنسوخ وحینئذ یجوز النسخ فی الاحکام المتعلقة بافعال شخص واحد الثانی
من الوجهین ان موسی علیه السلام نفی نسخ دینه ولا بد من الاعتراف بصدقه لکونه نبیا بالاتفاق
وحینئذ لا یصح نبوة من یدعی نسخه وهو المطلوب بیانه ای بیان انه نفی نسخ دینه انه تواتر عنه
قوله تمسکوا بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام السبت وامتناع
نسخه ثبت امتناعه فی سائر احکامه بل نقول المراد بدوامه دوام الیهودیة کما یتنا دد
الیه الفهم وایضا فانه اما ان یکون موسی قد صرح بدوام دینه او بعدم دوامه او سکت
عنهما والاخیران باطلان اما الثانی وهو تصریحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلک وصح
به لتواتر عنه قطعا لکونه من الامور العظیمة التی یتوفر الدواعی علی نقلها وافشائها
سیما من الاعداء ومن یدعی نسخ دینه وذلک لانه اقوی حجة له ای لمن یدعیه فیه ای فی
جواز نسخه فلا بد ان یتوفر دواعیه علی نقله لکنه لم یتواتر اجماعا واما الثالث وهو سکوته
عنهما فلانه یقتضی ثبوت دینه مرة واحدة وعدم تکرره لان مقتضی الاطلاق یتحقق
بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتقرره الی اوان النسخ اما بشریعة عیسی او
بشریعة محمد علیه السلام باتفاق بیننا وبینکم والجواب منع تواتر ذلک ای دوام السبت من موسی
ولو کان کذلک ای متواترا کما زعمتم لاحتج به علی محمد ولو احتج به علم لنقل ذلک الاحتجاج
متواترا لتوفر الدواعی علی نقله ولا تواتر اصلا کیف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندی
للیهود واما الترديد فنختار منه انه صرح بدوامه الی ظهور الناسخ علی لسان نبی یاتی من
بعده وانما لم ینقل ذلک تواترا اما لقلة الدواعی منهم الی نقله لما فیه من الحجة علیهم لا لهم
واما لقلة الناقلین فی بعض الطبقات المعتبرة کثرتها فی التواتر لان الیهود
جرت لهم وقایع ردیتهم الی اقل القلیل ممن لا یحصل التواتر بنقله کما فی زمن بخت نصر
فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العیسویة من الیهود فطریق الرد علیهم انهم
لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب علیهم ان یعترفوا

بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه
كما علم وجوده ودعواه الرسالة المقصد الخامس في عصمة الانبيا اجمع اهل الملل
والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافترا
في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره اي صدور الكذب
عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الايمة
الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا
لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق
المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان
من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض
لدلالتها واما سائر الذنوب يعني ما به اسوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي
اما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم
في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم
تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته
وجوز الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام
حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية
وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب
قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم وموسى
عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كباير
او صغاير وكل منهما اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد
منها اما قبل البعثة او بعدها اما الكباير اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من
المحققين والايمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه سمعا
قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا
اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكباير عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل
ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح
العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكباير
عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيودي
الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزمه منه افساد الخلايق وترك استصلاحهم
وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على الخطا في التاويل
فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغاير عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه ذهب

الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطا في التاويل وهذا التجويز منهم
انما هو فيما ليس من صغاير الخسة كما ستعرفه واما صدور الصغاير فهو جايز اتفاقا
بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسية وهي ما يلحق فاعلها بالاراذل
والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا
عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه باردة في
خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير صغاير الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا
عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن
بشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة و
اما قبله فقال اي اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا
دلالة
للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة
سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة
يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما
ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اي كونهن
زانيات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغاير الخسية دون غيرها
من الصغاير وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطا
في التاويل هم مبرؤون عنها باسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا
وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكباير مطلقا وعن الصغاير عمدا وجوه
الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب وانه
اي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا
يقبل شهادته في القليل الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين
القيم اي القايم الى يوم القيمة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم
وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية وايضا لو اذنبوا
لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على
الظالمين وتحت قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين
وكل ذلك باطل اجماعا الرابع لكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حالا من عصاة
الامة اذ يضاعف لهم اي للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة في الكرامة

يستحق عقلاً وعقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف
حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف
لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجلّ من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق
العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا عهده تعالى لقوله لا ينال عهدي الظالمين
والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك
وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لم يستحق الاعلى السادس
ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله
تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين و
اللازم باطل لقوله تعالى في حق ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة
ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بانه لا يدل على
ان غير هولاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم
ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك
مطلوبنا والا اي وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى
فانهم بذلك احرى من سائر المومنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا
افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل
بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى
حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع
من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون اي الانبياء المذنبون
خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من آحاد الامة
داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل من كثير من الانبياء وذلك مما لا يشك
في بطلانه التاسع قوله تعالى وابرهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيب
دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول
جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار ومما
يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء
اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من
المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لانه ينافي الاصطفاء لا ينافي صدور
الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه
نقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى
العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجج العصمة اوردها الامام
الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع

ومن عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب
فيما يصدر عنهم قصدا الا سهوا ويشترط في القصد ان لا ينهانا عنه ورد الشهادة
مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر
فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة
عن مجتنب الكبائر وعليك بالتامل في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب الى
جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا بقصص
للانبياء نقلت في القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك القصص توهم صدور الذنب
عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد
وجب رده لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما
ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة
وما لم نجد له محملا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من
صغائر صدرت عنهم سهوا ولا يمنع اي لا ينافي كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر الصادرة
سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار
عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عليه السلام يعني ان هذه الامور الثلثة لا
تنافي المحملين الاخيرين اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمهم
عنهم او عندهم الا ترى ان حسنات الابرار سيآت المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى
منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان
اي او لان تصدوا بر هضما من انفسهم وكسر الهاء بانها ارتكب ذنبا يحتاج فيه الى
الاستغفار والاعتراف او على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنهما ربهما ومن جوز
الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان
يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص
المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فمنه اي من ذلك المجمل قصة آدم عليه السلام وتفصيلهم اي
تكلموا بملاء افواههم في التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى
فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
والغواية يؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب
عليه ولن يكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزم على ترك العود اليها
الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين
جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تعالى حكاية عنهما ربنا ظلمنا
انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران
لولا المغفرة دليل كونه كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعى انه في الجنة ولا امة له هناك كان
نبيا

مؤكدا بقوله

السادس قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه والحاق
الاخراج بسبب ازلال الشيطان
دل على كون الصادر عنهما كبيرة

مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى
فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي او المهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة
وهل الوقيعة اى الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك الظاهر دفعه الا للعمه والحيرة
في الضلالة والجهل المفرط في الغواية وقد يتمسك في ذنبه اى ذنب آدم بقوله تعالى هو
الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما
تغشاها حملت حملا خفيفا الآية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم
ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء
لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة
فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني
به فاني لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل
آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله
لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس
فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث
ورضي آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وجدهم لا
لبني آدم كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اى جعلها عربية قرشية من
جنسه لا انه خلقها منه واشركاهما بالله تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى
وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير في
جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم وزوجه فاين الدليل على الشرك في الالوهية ولعله
اى لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه
الى الله بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المتفرع على الوسوسة عند اصل طبع
الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قد تقرر امتناع الكفر عن
الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث
كما في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا
اولادهما على حذف المضاف كما دل عليه جمع الضمير في يشركون ومنه اى ومن ذلك الجهل قصة
ابرهيم عليه السلام واظهر ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق الكوكب هذا ربي
فان كان ذلك من اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب ان يقال لا نجوز انه اى هذا الكلام
صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة اذ لا يتصور نبوة الا بعد
تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يحتاد انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولكن
نقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ما
ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل

الثاني من الامرين قوله رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى
كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل الا يصرح
بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث
الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين
وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارفع
من المعرفة الاجمالية المنقسمة الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في
اصل الاحياء والقدرة عليه وهذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث
نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابرهيم ان يعلم
اهو هو وكيف لا يحمل الآية على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به
فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابرهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا
هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير
ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه
سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم
الطاعات واما ترتب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني
فانه يمرض ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى
فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي اى لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل
عمد عدوان لقوله هذا من عمل الشيطان من قوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا
وانا من الضالين الجواب انه كان قبل النبوة وايضا جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه
من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في السحر بقوله القوا ما انتم
ملقون واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما الجواب انه اى اظهار السحر لم يكن حراما
حينئذ فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم يلقون سواء اذن
لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم او
اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا نسلم ذلك الاظهار في ذلك المقام الا
بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين
نحو فاتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى الالواح واخذ
براس اخيه يجره اليه وهرون كان نبيا فان كان له ذنب استحق به التأديب من موسى
فذلك هو المطلوب والا فايذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر من موسى الجواب لم يكن ذلك الجر
على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف
هارون ان يعتقد بنوا اسرائيل خلافه اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى
حتى انهم لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما

ليطمئن

والمذكور في الارشاد انه روي عن جعفر الصادق ان الله اوحى اليه اني اتخذ انسانا خليلا وعلامته
اني احيي واميت بدعائه وهذه العبارة اظهر
مما في الكتاب

راى جزع هرون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد
منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء
الفكر اخذ براس اخيه لا على طريق الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده
وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير
او شر قال الامدى لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها عن مذاق العقل الرابع قوله
اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان
كلام موسى خطاء وقد يقال انه كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا اراد
ارادا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم
عليها بانها شيء منكر او اراد عجبا فان من راى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شيء منكر
وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود وهي انه طمع في امراة
اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى ومنه القصة على الوجه الذي اشتهرت
به يختلف اى مفتراه للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام
يعني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كاملة منها انه ذو الايد
اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار
ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات وترك
المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها
انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم
الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة
كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا و
منها انه اوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف
يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة
اتباعه في الزوج والمنكوح ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض و
هذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة
الى القصة المشهورة في حق داود بل تسور قوم للايقاع به فلما راوه مستيقظا
اخترع احدهم الخصومة المذكورة في القران وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها
لا لسوء به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى
من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه في انه حين اساء
الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية
في الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم
وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمته وبركته

227

شناعته ذلك الفعل الذي اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب
الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال
قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة
باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجهين
بل من وجوه الاول التمسك بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي اى بعد الزوال الصافنات
الجياد الاية فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله
حتى روي انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه
اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب فانه
الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو
الكمال في المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسببه كما يقال شفاه عن العيمة اى لاجلها
فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره لا بالهوى وطلب الدنيا
وذلك لان رباط الخيل في دينهم كان بامره كما في ديننا اذ هو مندوب اليه وقوله طفق
مسحا معناه يمسح سوقها واعناقها اكراما لها واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من
اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى
انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب
ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا
برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف براسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر
السيف لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين يريد
ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشي وان
يعود الى الصافنات الجياد وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي
اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذ انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب
اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الثاني التمسك
بقوله تعالى ولقد فتنا سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج
اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكان في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقا لها دمع حزنا
على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة
وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدون لها على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد
سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون
بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب ان
هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرا عنها فانه قال النبي عليه السلم
في تفسير هذا الكلام قال سليمان اطوف الليل على مائة امراة تلد كل امراة منهن ولدا

العيمة شدة اشتهاء اللبن

يقاتل في سبيل الله ولم يقل انشاء الله فلم يحمل من تلك المائة الا واحدة فولدت نصف
علام يجارمه بر العانلم والعمم على كرسيه من بدنه ولو انه قال انشاء الله كان كما قال
فالابتلاء المذكور في الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض
فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد
فقالت الشياطين ان عاش ولده لم تنفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان
ذلك فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات
ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه
الثالث التمسك بما حكي عنه في القرآن وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
فانه حسد فيكون ذنبا الجواب انه ليس حسدا بل معجز كل نبي انما كان من جنس ما يفتخر
به اهل زمانه وكان ما افتخر به اهل زمان سليمان هو الملك اي المال والجاه فلا جرم
طلب مملكة فايقة على جميع الممالك ليكون مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اي
ينتقل من واحد الى آخر فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد ملكا لدين الذي
لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني
الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة
عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم الالتفات
الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى ومنه قصة يونس
فانه ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب
والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب والجواب لعل غضبه كان على قومه لكفره
بالغواني العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله
على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن ان لن نقدر عليه اي لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر
كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة واني كنت من الظالمين اي
للنفس بترك الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في
التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدائد والمحن لتنال افضل
الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عليه السلام والاحتجاج
بها من وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص الجواب انه قبل
النبوة او اراد ضلالة امور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى
اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا
الثاني ما روي انه عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يقرب
به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله
افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى

فلما

فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعد ما امسى و
قال له تلوت على الناس ما لم اتلُ عليك فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله
خوفا عظيما فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب على تقدير
حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأ هذه العبارة
المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه السلام قرأها والا اي وان لم يكن من القائه
بل كان النبي قاريا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وايضا ربما كان ما
ذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام
لايهام المشركين ان المراد به آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتفكره
ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى حينئذ ان النبي اذا تمنى شيئا وسوس اليه
الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى نسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات
الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير
الاول ايضا هو اي قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام
لكنه استفهام انكار حذف اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون
الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب الجواب انه اي نكاح زينب كان بامر الله لنسخ
ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن
المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق
زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير
سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه على
نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب
ابنة عمة النبي عليه السلام وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى
والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الاية فانقادوا كرها وطمعت
زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى
اعيته فطلقها فيزوجها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب
للنبي في هذه القضية وما يقال انه احبها حين رآها فما يجب صيانة النبي من مثله وان
مع ميل القلب غير مقدور ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها
وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وضعها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من
قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه اي في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه
ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول من الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له
الا موفق وابتلاء النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي بالاخفاء
او التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان للنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم

اخر الانفال

الجواب انه عتابٌ على ترك الأولى الذى هو الاستحلال فان التحريم اى تحريم الفداء مستفاد
من هذه الآية فتبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتابٌ الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنايم
لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون
عن الذنب الجواب انه لطف فى الخطاب على طريقة قولك ارأيت رحمك الله وغفر لك
ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذى هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعاً واليه اشار
بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا
قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب
فانه عليه السلم اذن جماعة تعللوا باعذار فى التخلف من غزوة تبوك وتارك الافضل فى امور
الحروب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك والوزر هو
الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها
قبل النبوة او هو ترك الأولى والانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه او نقول انه
قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملاً
للثقل الذى كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله ولعدم
استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله
ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر
لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبى
اذ لا وجوب للتوبة الا مع الذنب والجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة
وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان
احدهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الأولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره
عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه
فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب
الله على امة النبى واتباعه واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب
قومك اليك اى ما ارتكبوه من الذنب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه
فان ذلك انما ياتى فى المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق فى
اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الأعمى
الجواب انه ترك الأولى مما لا يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب على مثله التاسع قوله ولا
تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى الجواب النهى لا يدل على الوقوع لاحتمال ان
يراد به التثبيت والاستمرار فى الزمان الآتى على ما كان عليه فى الماضى العاشر يا ايها النبى
اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب ما مر من قصد التثبيت والاستمرار مع ان الامر
والنهى من اقوى اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب الحادى عشر

لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا يقتضى تحقق الطرفين كان قولك ان كان زيد
حجراً كان جاداً او المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون
من قبيل ترك الأولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن
عباس نزل القرآن على اياك اعنى واسمعى يا جارة الثانى عشر وان كنت فى شك مما
انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك
فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه السلم بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال
وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير والفايدة فى الرجوع الى اهل الكتاب زيادة
قوته وطمانينته او معرفة كيفية نبوة ساير الانبياء فيعرف انه اوتى مثل ما اوتى الانبياء
السالفة وانت خبير بان هاتين الفايدتين انما يترتبان على الرجوع على تقدير الشك قال المصنف
واعلم انا انما طولنا فى مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء ضعيفة فى صدور الكباير
عنهم وتعمدهم الصغاير لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها فى محل
النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمداً ليست بالقوية او اثباتا اذ قد اجاب عن
ادلة المثبتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم
منه محال لذاته بلا شبهة وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك يعنى عدم الصدور
وعلى هذا يجب ان يسترح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان المقصد
السادس فى حقيقة العصمة اخرناها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية يتوقف
على العلية وهى عندنا على ما تقتضيه اصولنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء
ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهى عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار
استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب
المعاصى ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة وتتاكد وتترسخ
هذه الصفة فيهم بتتابع الوحى اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغى والنواهى الزاجرة عما لا ينبغى
والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا او عمداً عند من يجوز تعمدها ومن
ترك الأولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء حصولها احوالا اى غير راسخة
ثم تصير ملكات اى راسخة فى محلها بالتدرج وقال قوم العصمة تكون خاصية فى نفس الشخص
او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اى هذا القول انه لو كان صدور الذنب
كذلك اى ممتنعا لما استحق المدح بذلك اى بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع
لانه ليس مقدوراً داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد انهم اى الانبياء مكلفون
بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك
الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدل
على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحى لا غير فلا يمتنع صدور

اسداد والمذكور فى الاثم هو الرجوع
وسهوهم

الذنب عنهم كما عن سائر البشر المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها
فللنا في وجهان الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة
اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها
وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله
مع ارادته اعزاز بني آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز
لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا الانكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم
المعاصي الوجه الثاني ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة
بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك والجواب عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى
خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور
لمن لا يعلمه والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية
اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله تعالى ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك
بتعليم الله اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغيره كقراءتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه
الثاني انه ابليس كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الامر
وتناوله له الا انه للغلبة اي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه
وكون طائفة من الملائكة يسمون بالجن على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا
لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع انه
ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية
يأباه اي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا يقتضي المعصية او يأبى كون الجن اسما
لطائفة من الملائكة ولنا ثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما
امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منهم
انهم لا يعصون ولا يحصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم ويفعلون ما يؤمرون
والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك الآيات اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاني
حتى يثبت بها ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذا
المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة الطرفين ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي
تطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا المقصد الثامن في تفضيل الانبياء
على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية
تعالى اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة و

ابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا
بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا فقد
امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه
على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما
لا يقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل
بالفصل لا يقال السجود يقع على انحاء ولعله لم يكن سجود تعظيم له اذ يجوز ان يكون
سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم في
السجود قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه فضيلة
عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء
لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات
لانا نقول قوله في سورة الاعراف ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين يدل على ان اسجاده تكريم وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك
ما يصرف الى التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم
افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك ولقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة
له وقاية وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص
واشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صاحبها
اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة
التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من
غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان
شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي بطريق قياس احد الجانبين على الآخر ان يكون من
غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية
ونقلية اما العقلية فستة آ الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها فليس
شيء من اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف السفليات اي
الى النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها
ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره ب الروحانيات
متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في
عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة
الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد ج الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب

ومبدأ للشرور والاخلاق الذميمة كلها والروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب بينها
عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات مركبة
من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة و الروحانيات
قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض
ويزول بتصرفاتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال
فالمقسمات امرا فالمدبرات امرا لا يلحقها بذلك فتور لان قدرتهم على تغيير الاجسام
وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب
بخلاف الجسمانيات و الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت في الاعصر الاول وبما سيكون
في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية اذ لا حواس لهم يرتسم فيها المثل
الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة في ابتداء فطرتهم
لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله
مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع بين المتكلمين في الافضلية
بمعنى كثرة الثواب فتدبر واما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي
خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع ونفي التعظم و
الترفع والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية و
والملكية بل ادعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع
بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا اقول لكم عندي
خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من
خزاين الله بعينها ولا يعلم ايضا متى انزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال
العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط
فقد دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى لا من حيث الافضلية التي هي الكثرة الثواب
الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه
حرضهما على الاكل من الشجرة لما سمعا منه بان المقصود بالمنع قصور لكما عن درجة الملكية
وكلا منهما يحصل لكم ذلك الشرف فقبلا منه واقدما عليه والجواب انهما رايا الملكية
احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال
الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا
ولا من هو فوقي في القوة ولا المال ولا من هو دوني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن
خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس والجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما راوه

قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كون عبدالله وادعوا له الالوهية
والملائكة فوقهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا
من العبودية ولم يصيروا بذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك
من الافضلية التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن
عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف
والرتبة وايضا جعل اي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو انهم
اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا وذلك دليل افضليتهم اذ مع التساوي
او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر في
مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية
والمعارضة بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند
الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار
فبكونهم اقوى واقدر على الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال
تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم
الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس
الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليهم كالنبي
بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل الجواب انه لو كان ما ذكرتم قاعدة كلية يجب ان
يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسل ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو
باطل قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل
الاطراد الجواب ان ذلك التقدم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة متقدمون
في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود
الملائكة والايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى المقصد التاسع في كرامات الاولياء
وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق وواقعة خلافا للاستاذ ابي اسحق و
الحليمي منا وعن ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون
كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين
البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهي ان وجود الممكنات مستند الى
قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة
امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت
بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل
هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي
احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر

على يده مقارنا لدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي ان الله سبحانه وتعالى ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا افة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشئ منها اى من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرط كما اشرنا اليه وهي مقارنة الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اى عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير وهي جايزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشئ او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن تبدلا زمان اى الوجود ان المبتدأ والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشئ الواحد متعللا اى ذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الموجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي متعللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وثم اى وفي التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكم بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان انتفاء

المرصد الثاني

٢٧٢

الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث ويمكن اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اى ذلك المعاد استناد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به فله الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة القديمة تجمع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا مقتضى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا يتبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في محل النزاع من جمهور العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون المعاد معادا اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث هو معاد هف الجواب انما اللازم في اعادة الشئ بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اى بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فمردود بان التغاير الذي يحكم به في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غيره كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا

ازام

ان الوقت داخل في العوارض المشخصة وانه اى المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع
في وقته الاول يكون مطلقا مبتداء حتى يلزم كونه مبتداء ومعادا معا وانما يكون كذلك ان
لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتداء اذا
لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدا الثاني لو امكن الاعادة
وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا
موجودا مع ذلك المعاد وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز
بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف
المذكورين بل يتمايزان بالهوية اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتداء
عن مبتداء مع التماثل في الحقيقة وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتداءين
او معادين او احدهما مبتداء والآخر معادا واي اختصاص بهذا الذي ذكروه من
المحال بالمبتداء والمعاد بل هو جار في المبتداءين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتداء بعين
ذلك الدليل فان قيل المعاد بالمثل المستأنف مما لا يتميز عن المعاد بوجه من المعاد قلنا امكان
وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقض بالمبتداء اذا فرض له مثل كذلك وارد
الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه
اى التميز حال العدم محال لان النفي الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك
الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود
لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك
الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا اى امرا
ثابتا متقررا ظاهر لان بطلان التالي حينئذ ممنوع وما ذكر في بيانه مردود والجواب
على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاءه اى استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج
فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا
للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود الثاني
وهو اي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب
الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز
قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات
المقصد الثاني في حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على
جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة فلا نجمع الاجزاء على ما كانت عليه واعاده
التاليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المفرقة المختلطة بغيرها
قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعاده ذلك التاليف فيها
لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من
الابدان

الملحوظ لزم

قادر

قادر على جمعها وتاليفها لما بينا من عموم علمه لجميع المعلومات وقدرته لجميع الممكنات
وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة اى صحة الوقوع وجوازه
قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة
اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة
كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس
الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر به
الصادق فهو حق احتج المنكرون بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار
الماكول اى بعضه جزءا منه اى من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما
فتلك الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت للآكل اما ان يعاد فيهما اى في كل واحد منهما
وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او
يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة
جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية
من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اى الاجزاء الاصلية التي كانت
للانسان الماكول في الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء
تتوارد عليه ويزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في الماكول الثاني
لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله وهو
منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وبديهة العقل
ايضا وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالذاذ وهو
ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع للالم بالاستقراء وانه لو ترك
مع حاله ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام
اولا ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ بدفعه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان يمرض عبده
ليدفعه عنه فيلتذ به اى بعوده الى عدم المرض الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث
والقبح العقلي قد مر جوابه ولا نم ان الغرض هو اما الايلام او الالذاذ ولعل ثم
غرضا اخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة
لها وانها دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو اى دفع الالم فلا
دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا آخر يحصل معه اى مع دفع الالم تارة ودونه
اخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرنا سلمنا ذلك في اللذات
الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اى دفع الالم ولم لا يجوز ان يكون
اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية
دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان ولا الاستقراء
فيها

الى في اللذات الاخروية حتى تدرك بها حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بها على زعمكم

تذنيب — هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها

التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين

وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه

فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال

التأليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق بالرفع عطفا على زوال

يجرى منه مجرى التفسير وقوله كذلك خبر لهما اى زوال التأليف والتفريق خروج

للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال

بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد

لا يزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين

للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين و

الثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد

الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية

فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب

والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله

تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في

الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين و

الخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان

النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد

البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط

ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في

حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة

عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها

وشقاوتها هناك بفضايلها النفسانية ورذايلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي

العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو

قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجودها

وقوة اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون

الا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه

متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك

الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان

في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها

بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود

ولا يمكن اجتماعهما في محل لما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية

وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر

النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها

اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما الجاهلة فيتالم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا

وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زوالها وانما لم يتالم قبل المفارقة

لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم يكن تعقلاتها

صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت

كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة واشتاقت الوصول

الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع

نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباس واما العالمة فاما ان تكون

لها هيات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة

وميلها الى الشهوات اولا فان كانت تلك الهيات حاصلة لها تالمت بها تالما عظيما و

اشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء

الوصول ما دامت تلك الهيات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها

فيها وضعفه لانها انما حصلت بها للركون الى البدن وجرتها اى جرت وكسبت تلك

الهيات للنفس محبتها له اى للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدريج فينقطع

عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على راينا وان لم يكن تلك الهيات للنفس بل كانت عالمة بريئة

عن الهيات الردية التذت بها اى بوجدان ذاتها كذلك ابدا مبتهجة بذاتها وكمالها باقيا

سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر

وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها

اليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم اى من الفلاسفة وهم

اهل التناسخ انما يبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى

الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية

وتخلصت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها

تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها

من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا

الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني

الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا

وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخًا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسايط
ايضا ويسمى فسخًا قالوا ومن التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة
بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم هذا في المتنازلة منها واما المتصاعدة من مرتبة الى ما
هو اكمل منها فقد يتخلص من الابدان كلها لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها كاملة وقد
تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم
بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلنا مما قال الامام الرازي واما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معًا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا
دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك
المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه
في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في
استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون
الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس
والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على
الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات
واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان
فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على
اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث
عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب
العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعدما خربه وهو انه يعيده
كما كان حيًا عاقلًا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا
العالم الكبير اتخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء الرابع انه كيف يعمره بعد
تخريبه وهذا هو المعول في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا
ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب المقصد الرابع الجنة والنار
هل هما مخلوقتان الآن اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين
البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو
وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة
آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت
الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت
للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث
الصحيحة وجد فيها شيئًا كثيرًا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون

فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل
السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك
او العناصر او في عالم آخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق
والالتيام فلا يخالطها شيء من ذلك كما بينا في الالهيات وسماعها الوجه الذي يثبتونه من
قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت حينئذ
بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطل
ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان
كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانه محال وانت خبير بان هذا
دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط الجواب لا نم امتناع
الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما حده ولا نم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون
كذلك لو قلنا بانها عادت الى ابدان اخر ولا نم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا
نعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول بقوله تعالى في وصف الجنة اكلها اي ما كولها
دايم مع قوله كل شيء اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك
اكلها لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دايمًا وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها
ليست مخلوقة الآن فكذا النار الجواب اكلها دايم بدلا كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام
الكل بعينه غير متصور لان الاكل فقد فني وذلك اي دوام اكلها على سبيل البدل لا ينافي هلاكه
او نقول المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهلاك
المعدوم او نقول انهما اي الجنة والنار تعدمان آنا بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم تعادان
بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فيكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن الثاني قوله تعالى
في وصف الجنة ايضا عرضها السموات والارض ولا تتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اي عرضها كعرض السموات
والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع
قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معًا او احدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح
في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على تلك كما يقال ابو يوسف
ابو حنيفة اي مثله المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن
الافعال وقبحها والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في امور اخر
اوجبوها عليه اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا
لنفعنا وهو الثواب عليها بيانه انها اي تلك التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل
صدوره عنه تعالى واما لغرض عايد الى الله وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر
او الى العبد اما في الدنيا وانه اي الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة عناء وتعب

وقطع للنفس عن شهواتها واما في الآخرة وذلك اما تعذيب عليها وهو قبيح جدًّا او نفع وهو
المطلوب والجواب منع وجوب الغرض وقد مرّ مرارًا كثيرة واما العقاب ففيه بحثان
الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم
يجوّزوا ان يعفو الله عنه لوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به
اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره
وانه محال والجواب غايته وقوع العفو فاين وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة
في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما
وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرته
تعالى الثاني انه اذا علم المذنب اي المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه
لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرًا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير
عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع تضمّنه
اي تضمّن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب
وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا
مرجوحا لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي
يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر
العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم
العفو الناشي من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي
للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا
اغراء **البحث** الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد في
النار ولا يخرج عنها ابدًا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه دليل عقلي هو ان الفاسق يستحق
العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها
دائمة لا ينقطع ابدًا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب
دائمة والجمع بينهما اي بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق
استحقاق العقاب به وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا الجواب
منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا
اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا
ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول
ذلك ممنوع بجواز ان لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل
للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك
به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف

ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان
كلامكم مبني على المخابطة وحينئذ جاز ان يتساقط الاستحقاقان معًا ويدخل صاحب الكبيرة
الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة الذي احلّنا دار المقامة من فضله وما يقال
من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر او نقول
يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا يجزى الا بمثلها والحسنة يجزى بعشر
امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب
واستعانوا بعد اقامة ذلك الدليل العقلي من النقل بوجوه الاول بآيات تشعر بالخلود
كقوله من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر
من قبلك الخلد مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على
المكث الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب لا نم ان من له حسنات من الايمان والطاعات
فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له
حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نسلم ان من اكتسب كبيرة فقد
تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن
ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا فالآيات المذكورة لا يتناول صاحب الكبيرة سلّمنا تناولها
اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم في الاستدلال على انه حقيقة في
الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلّد الله ملكه
والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان
معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز والاشتراك ولا بد المذكور حملناها على الدوام
الذي احد قسمي المكث الطويل لقرينة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفاد
من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها والجواب
عن هذه الآية وجهان ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر
كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم
في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم
عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها
وعما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب
نحو قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ويجزي الذين احسنوا بالحسنى و
قوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما

يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلاً عن
كونه مخلداً في العقوبة فلا يكون تلك الآيات عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فنحن
نخصصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى انا قد اوحي
الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص
العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة
عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة
على وعيد الفساق **المقصد السادس** في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب
وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله وعد به فيفي به من
غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه واما عدم الوجوب فلما مر مرارا
وقالوا العقاب عدل من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه
لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء المبحث الثاني اجمع
المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد
والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اي التخليد
في النار طائفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه آ ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية
في العدة والمدة فلا بد من فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة
لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة
الجواب منع تناهيها وقد عرفت فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني من
تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل الجواب هذا
بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي اي
الحيوة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق في الحي قوة لا تخرب معه بنيته
بالنار مع كونها متاذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم التاذي بها وهو حيوان ماواه
النار الثالث منها النار توجب افناء الرطوبة بالتجزير قليلا قليلا فينتهي الحال
بالآخرة الى عدمها لكونها متناهية وحينئذ تفنى الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك
الرطوبة فلا تبقى الحيوة فلا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب
عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها
مثلها فلا تفنى الاجزاء بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسين العنبري
هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ
في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع و
كيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بامر يمتنع

في

فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين
يبطل ذلك بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار
عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل
منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع
لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل
عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري المبحث الثالث
غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اي رؤيته
للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه
المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها **المقصد السابع** في
الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات
بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اي بكبيرة واحدة
يحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده
ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب
الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل
الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله
وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى
ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر
وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على
زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت طاعاته
على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب
طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من
غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات برمتها
من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي
ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب
ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى
هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارية
من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي
اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من
الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارية اولى من العكس لانه ابطال احد

المتساويين بالآخر بل العكس فههنا اولى لما مرّ من ان الحسنة يجزى بعشر امثالها والسيئة
لا يجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط
الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوى مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح
حينئذ قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذى لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على
الآخر ولما ابطلنا الاصل الذى هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة
بطل الفرع المبنى عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول
لهم اى للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الآخر فاما معا فيكون
الشئ موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما
معا حال وجودهما معا او لا معا بل يتقدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه
فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا
عنها اذا صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر فى الاستحقاق الناشى من
الآخر حتى يبقى جزء واحد لا استحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر والعلا
كما لم يتحدا فى المزاج ايضا تذنيب قد اتفق المعتزلة اى الجبائيان واتباعهما على انه
لا يتساوى الثواب والعقاب اى لا يتساوى الطاعات والزلات والا تساقطا
اذ لا يجوز ايفاؤهما معا لما مرّ من التنافى بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما
ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون
ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند الجبائى عقلا لان ابطال كل منهما للآخر اما معا
او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت وعند ابى هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوى
اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصى اليها وبالعكس ولا
استحالة من جهة العقل فى تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر فى استحقاق
الآخر كما مرّ انما استحالته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل
الجنة او النار ولا بد له من الخلود فى احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوى
فى الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا
الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية للطاعة المساوية
لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوى الطاعات والمعاصى
ان يثاب لما مرّ من ان جانب الثواب ارجح من ان الحسنة يجزى بعشر امثالها والسيئة
لا يجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوى والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن
الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب
ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون اى من استوت طاعاته ومعاصيه من
اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب

كما

كما ترى احدا يدوم له نعمة من جهة وفرحه من جهة اخرى ويدوم له المه ولذته كذلك لا يخلص
له احدهما فى حيوته الدنيا ولا نم ان الخلوص معتبر فى حقيقة الثواب والعقاب المقصد
الثامن فى ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تعالى عفو وان عفوه ليس
فى حق الكافر بل فى حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفو من الصغائر قبل التوبة و
عن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم
وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم
لنا الآن بشئ من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة
بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب
مع استحقاقه اى استحقاق العذاب ولا يقولون يعنى المعتزلة به اى بذلك الاستحقاق
فى غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا
الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثانى الآيات الدالة عليه اى على العفو عن
الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه
ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران
وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله يغفر
الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس
على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة المقصد التاسع
فى شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه
ولكن هى عندنا لاهل الكبائر من الامة فى اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتى
لاهل الكبائر من امتى فانه حديث صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين و
المؤمنات اى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك فى
بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة لرفع اسقاط
عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة وهو عام فى شفاعة النبى وغيره
الجواب انه لا عموم له فى الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع
الشفاعة غيرهم ولا عموم له فى الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه
فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير فى قوله ولا تنفعها راجع الى
النفس الثانية وهى نكرة فى سياق النفى فيكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص
وللامام الرازى بحث اورد شبهات المعتزلة فى اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا
ان يقال دلائلكم فى نفى الشفاعة لا بد ان يكون عامة فى الاشخاص والاوقات ودلائلنا
فى اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولا فى جميع

ملاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الأجوبة المفصلة فلذكورة في التفسير الكبير
المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع
قال تعالى ثم تاب عليه فهدى ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا
الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان
لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي في الحديث وقولنا على معصية لان الندم
على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من
ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزق العقل اى خفته وطيشه والاخلال بالمال
والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكر اولا وذلك
لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه
بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما
ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد
بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان
من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة
منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك
الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيده لان العزم على ترك الفعل وتركه في ذلك الوقت
ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع
طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا
ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا
عما اذا زنا ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور
منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال
ابو هاشم الزاني اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره
وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل
هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه محال الكل او الاكثر
فينافيه ما صرح به من ان توبة المجبوب غير صحيحة عند ابي هاشم فتدبر البحث الثاني في
احكامها الاول الزاني المجبوب اى الذى زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه
على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم
على حقيقة الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الآخرون بناء على انه
يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والمأخذ في تعيين القولين واضح كما ذكرناه الثاني من تلك
الاحكام ان قلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل تقبل ذلك منه
لوجود التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند البأس

وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والتردد الذى ذكره المص في توبة المرض المخيف
مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اى في التوبة
امورا ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة و
ثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذى تاب عنه اى ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم
على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات ومن عندنا غير واجبة فيها اى في صحة التوبة اما
رد المظالم والخروج عنها برد المال او الاستبراء عنه اى الاعتذار الى المغتاب واسترضائه
ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا
اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة
وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به
متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى
واما ان لا يعاود اصلا الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له
والله مقلب القلوب من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فيكون عبادة
وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته
انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامة الندم
في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان
الشارع اقام الحكمي اى الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم
مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اى باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين قال
قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم
استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال
ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك
لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية
من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يأمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة
عنه الرابع من احكام التوبة هذه التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة
المنفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان
لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا اولا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب
العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر او في وقت آخر ظهر انه
لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم ويندم ايضا
في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب
ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات
دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية

المستفاد من قوله لا يعود وانما قيده لان العزم على تركه الفعل

للاتيان بالواجب من كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال
وتتفاوت ايضا اقتضاء توبتها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة
واتفقوا هؤلاء في صحة التوبتين الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم
الفاسد فقالوا التوبة حسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك
ويتفضل وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي
الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى توبوا
الى الله توبة نصوحا لمؤمنين والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان تكون
رخصة وابدا انا بسوطها ودفعا للقنوط كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تياسوا
من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا المقصد الحادي عشر احياء الموتى في
قبورهم ومساءلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا و
اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف و
ظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة و
انكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر
عند تلجلجه اذا سئل والاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة على
اي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه
قبل الانشاد من القبور كما دل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب
القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى فهو هو وبرائي بما ذكر من الآية ذهب
ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب في ما بين النفختين ايضا
واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمساءلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما
ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك
التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور
تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف
من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل
بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو اي وما المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية الا
الاماتة قبل منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير
قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا
بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم

لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر
وبالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة
الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء
في القبور ومن قال بالاحياء فيه قال بالمساءلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق
واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة المتعارفة
وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الاحياء
في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطف
وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة
الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان
كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان
في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستتر من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها
قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه ومنها قوله في سعد بن معاذ
لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت لها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله
من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مساءلة ملكين ايضا و
تسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام احتج
المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا
مرتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوق اهل
الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية
على انتفاء موتة اخرى بعد المساءلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد
لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا
في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس
لا للوحدة وان كانت بصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي
تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه
معارض بما احتججنا به من الآيتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي
تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن
ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب
ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مساءلة والقول بهما
مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذرت اجزاؤه المتفتتة
في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم احياءه ومساءلته وعذابه ضرورة
اعلم

وقد تحير الأصحاب في التفصي عن هذا فقال أي القاضي وأتباعه في صورة المصلوب
لا يبعد في الإحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فإنه حي مع أنا لا نشاهد
حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل عليهما السلم وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم وقال
بعضهم لا بعد في رد الحيوة إلى بعض أجزاء البدن فيختص بالإحياء والمسائلة والعذاب
وإن لم يكن ذلك مشاهدا لنا وأما الصورة الأخرى يعني بها ما يشتمل للماء والنار إذ
هما من واد واحد فإن ذلك أي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع
عندنا كما مر فلا يبعد أن يعاد الحيوة إلى الأجزاء المتفرقة أو بعضها وإن كان خلاف
العادة فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى كما سلف تقريره المقصد
الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب
والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأمة والعمدة في
إثباتها إمكانها في نفسها إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق
عنها وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب كقوله فاهدوهم إلى صراط
الجحيم وقفوهم إنهم مسؤولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضا السؤال الذي هو من باب
من الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الإجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب
فهذا الإجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب وقوله فأما من أوتي كتابه بيمينه وقوله
اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأرجلهم بما كانوا
يعملون فتحققت به شهادة الأعضاء وقوله إنا أعطيناك الكوثر فإنه يدل على الحوض مع
قوله يعني أنه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضا كقوله عليه السلم لأصحابه وقد قالوا
له أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط أو على الميزان أو على الحوض وكتب الأحاديث
طافحة أي ممتلئة جدا بذلك الذي ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق
للمنصف فيه اشتباه واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق
المؤمن وغير المؤمن وأنكره أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا وإثباتا فنفاه تارة
وأثبته أخرى وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا
أي المنكرون من أثبته بالمعنى المذكور وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من السيف أحده
كما ورد به الحديث على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وإن أمكن العبور لم يكن
إلا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة وحينئذ وجب
أن يحمل قوله فاهدوهم إلى صراط الجحيم على الطريق إليها الجواب القادر المختار يمكن من العبور
عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء في الحديث في صفات الجائزين
عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح العاصف ومنهم من هو كالجواد و

ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه وأما الميزان فأنكره المعتزلة
عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن
المعتمر قالوا الواجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل و
الانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لأن الأعمال
أعراض قد عدمت فلا يمكن إعادتها وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا يوصف
الأعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها
وهي معلومة لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا يتنزه عنه الرب تعالى
والجواب أنه ورد في الحديث حين سئل النبي صلعم كيف يوزن الأعمال أن كتب الأعمال
وصحفها هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فمما لا فائدة فيه
قد مر مرارا المرصد الثالث في الأسماء الشرعية المستعملة في أصول الدين
كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة تسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها
وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية والأحكام من أن الإيمان هل يزيد وينقص
أولا ومن أنه هل ثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولا وفيه مقاصد المقصد الأول

الايمان

في حقيقة الإيمان اعلم أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية عن إخوة
يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي مصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلم الإيمان أن تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا أي يصدق به ويعترف
به وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة
فهو عندنا يعني أتباع الشيخ أبي الحسن وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ ووافقهم
على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة
فتفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل
الإيمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به
الرسل إجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت
طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله وقال قوم إنه أعمال
الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات بأسرها فرضا كان
أو نفلا وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة من
الأفعال والتروك دون النوافل وقال السلف أي بعضهم كابن مجاهد وأصحاب الأثر
أي المحدثون كلهم إنه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل
بالأركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية أن الإيمان لا يخرج بإجماع المسلمين عن فعل
القلب وفعل الجوارح فهو حينئذ إما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين أو التصديق
المذكور وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان أي فعله وهو الكلمتان أو غيره أي غير فعل

اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح معًا والجارحة
اما اللسان وحده او سائر الجوارح اى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا على
ما هو المختار عندنا وجوه الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب
في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اى ومما
يدل على محلية القلب للايمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة
فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت
قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة
وذلك لان الشارع انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان
لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما
بين نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك
اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا
وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف
على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومنه اى ومما يدل على كونه مقرونا
بضد العمل الصالح مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه
اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه
مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل
القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف لا اصل له لاستلزامه
النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان يريد انكم اذا منعتم
النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان
كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض
عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ
به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق انما معنى مدلول اللفظ او هذه
اللفظة لدلالتها على معناها واياما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة
ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني ويؤيده اى يؤيد ان
الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله
وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية فقد اثبت في هاتين
الآيتين التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني
احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين

ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون بايمانه لمجرد الكلمتين
فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع
اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
وحله بان يقال لا نزاع في انه اى التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي
ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام
الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار
باللسان فانه مكشوف بلا سترة فنيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله
اى النزاع في الايمان الحقيقي الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لهم يلزمكم ان
من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانع من خرس وغيره كخوف من مخالف
ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على ابطال مذهبهم
ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول الوجه الاول فعل الواجبات هو
الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فعل الواجبات هو الايمان اما
ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادات واقامة الصلوة
وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات
على معنى ذلك الذى امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما الدين
هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلانه
الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها الآية
يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا
فيها اى في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت
اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها
بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد
الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الآية اشارة الى الاخلاص الذى يدل عليه لفظ
مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث
فان اكثر المذكورات مؤنث وهو اى جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذى ذكر
والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذى امرتم به او الذى ذكر اذ فيه اى
في كونه اشارة الى الاخلاص تقرير اللفظ على اصلها وفي كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراج
عنه عن هذا كما مضى واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي انما يصح ويثبت
بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام
فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما
يثبت بهذه الآية

اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا يخفى لان كون الايمان دينًا اى عمل الجوارح
الذى هو الاسلام فى قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثانى بالاول يكون دورًا من قبيل اخذ
المطلوب فى اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو فى قوة اول المسئلة اعنى كون الايمان
عمل الجوارح لكان اولى واما قصة الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمومن دون الاسلام
والايمان الا ترى ان الضاحك يصدق على الباكى ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلًا عن
الاتحاد الثانى من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت
المقدس وذلك لنزول الاية بعد تحويل القبلة دفعًا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا
بل التصديق بها اى لا نضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها الى بيت المقدس
وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه
الاصلى وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازًا وهو اولى من النقل الذى هو
مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهى داخلا فى الايمان وانما قلنا هو
ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى فيهم ولهم فى الاخرة عذاب عظيم قال
المفسرون اى ولهم فى الاخرة عذاب النار والمذكور فى الكتاب معنى القرآن لا نظمه
مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
فان هذين القولين معًا يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى فى ذلك
اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين
جميعًا بل هو مخصوص بالصحابة كما دل عليه لفظ معه ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال
وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وحينئذ جاز
ايضا ان يكون المؤمن يخزى فى يوم القيمة بادخاله فى النار وان كان ماله الخروج عنها الرابع
نحو قوله عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا انه مؤول على معنى ان
هذه الافعال ليست من شان المؤمن كانها تنافى الايمان ولا تجامعه وجب الحمل على هذا المعنى
كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى ثم انها اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال
كترك الزنا مثلا فى الايمان معارضة بالاحاديث الدالة على انه اى مرتكب الزنا مثلا مؤمن
وانه يدخل الجنة حتى قال النبى عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال عنه وان زنى وان سرق
على رغم انف ابى ذر القسم الثانى من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب
الخصم وهى ثلثة الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنًا حين لا يكون
مصدقا كالنايم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من
هو فى الحال او فى الماضى لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة
فى المشتقات بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق وانه اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد
عليهم مثله فى الاعمال فان النايم والغافل ليسا فى الاعمال المعتبرة فى الايمان فلا يكونان مؤمنين

ولا يخلص الايمان الحكمى كالمحقق الثانى من صدق بما جاء به النبى ومع ذلك سجد للشمس ينبغى
ان يكون مؤمنًا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اى سجوده لها يدل
بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم
السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم
واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله
وان اجرى عليه حكم الكفر فى الظاهر الثالث قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله
الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول
لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون عبارة عن ذلك التصديق قلنا
ذلك الذى ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعًا وفعل الواجبات
لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثم نقول فى حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد
به فى الاية التصديق بجميع ما علم مجيئه فى الدين بل بما قيد به ظاهرًا وهو الله والتصديق بالله
لا ينافى الشرك اذ لعلهم يوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذى هو من صفات السلب
وحاصله ان الايمان فى اللغة التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق مقيدًا بامر مخصوص
هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور فى الاية محمول على معناه اللغوى واعلم ان
الامام الرازى قرر فى النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو
يجامع للشرك فالايمان الذى لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرًا للتصديق ثم اجاب
عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه فذلك
على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام الا على ما فى الكتاب
احتج الاخرون القايلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقايلون بانه مركب
من التصديق والاقرار والعمل جميعًا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب
الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان
حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد فى الحديث من تقدير المضاف والمصنف لم يورد
دليل القايلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار المقصد الثانى فى
ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طايفة ونفاه آخرون قال الامام الرازى وكثير من المتكلمين
هو بحث لفظى لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب
هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض
وهو اى احتماله ولو بابعد وجه ينافى اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم
بالضرورة مجئ الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعًا
وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق

تقبل الزيادة والنقصان بوجهين اي بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة
والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب
اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال
فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي
ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقوله اي ذلك الذي ذكرتموه
ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول ابرهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه
يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب
الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان
اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا
تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي
في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان
افراد ما جاء به متعددة وداخل في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق
به كان تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات
التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله لهما اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني
كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول المقصد الثالث
في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة
فان قيل فشد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كفرا اذا كان مصدقا له في الكل
وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه
بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى و
اعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال
المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم
مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا
للاولاد وهو اي الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل
لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن
قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا
فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي ثلثة اقسام اذ منها
ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به
فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اي

الكفر

الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف به من اعماله الصالحة
ولا بالايمان لانه امر عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي المعاصي المخرجة
الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول
من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اي
وقسم لا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر ولا يوصف صاحبها بالكفر
ولا بالفسق بل بالايمان وسنزيده اي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قولي الخوارج
والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يتلوه تذنيب في تفصيل الكفار فنقول
الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اولا الثاني اما معترف بالنبوة في
الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما
معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم
لنبوته صلى الله عليه وسلم اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير
فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع من
قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته عليه السلام اما مخطئ في اصل من المسائل الاصولية
وستبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر اولا يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول
الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد
اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي صلعم حكم باسلام
من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوة
يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي صلعم يتضمن
العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان
عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا
في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا
محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم
ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا
المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن
وقد تقدم ما هو في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب
عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى
انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق
وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل
الله قلنا الموصولات لم يوضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول المراد

من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية
بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى آخرها والآية وامتنا
غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول
بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازى
فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا
اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك
الحصر متروك لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص
بالكافر يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل نجازي
ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما اختص بالكافر
الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر اي لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل ترك
الحج كفرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى
وهرون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب
في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا
متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى
بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تعالى وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب
ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب
وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اعني مرتكب الكبيرة
يصلى النار للآيات العامة الموعدة بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاصة يعني ان الضمير في
يصليها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها
الا الكافر السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم
بها تكذبون وحينئذ يقول الفاسق ممن خفت موازينه لقلة حسناته وكل من خفت موازينه
فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان
فلا يندرج فيمن خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه
فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية
فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم القيمة فان الآية لا تقتضي
ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم
الثامن انه اي مرتكب الكبيرة من اصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا
هم اصحاب المشأمة فدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر قلنا هو اي
ما ذكرتم من معنى الآية من اصحاب ايهام العكس فانما تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب

المشا

المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتم وايضا ينتقض استدلالكم بهذه الآية بالزاني
والسارق المصدقين بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما
التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر المبتدأ
في الخبر والصحيح المطابق للنحاة حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر
قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الآية لان الكافر ابتداء كذلك اي فاسق
لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطاري على الكافر فلا ينحصر الفاسق الكامل العاشر
قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله
اي ثوابه قلنا كونه آيسا ممنوع للرجاء الحاصل بسبب ايمانه الحادي عشر قوله تعالى انك
من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان
الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية
الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم
له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي
الكامل فيلزم حينئذ انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر
قوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان
لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك
فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن
يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرأ
عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع ان التخصيص ظاهر اي ان سلمنا الانحصار
في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله
لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان
لا يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى الا
لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون
قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا
انفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحله ان يقال
ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله واما الذين
فسقوا فمأويهم النار الآية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل
لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس
قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب بالقيمة
وانه باطل قطعا الخامس عشر قوله يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنا
نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق

بجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الاية متروكة الظاهر والا لزم كون
كل مجرم مكذبا بيوم القيمة وهو باطل قطعا السادس عشر قوله وسيق الذين كفروا
الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ يعلم منه ان الانسان اما متق نساق الى الجنة او كافر
نساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث
السابع عشر قوله عليه السلم من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلم من مات
ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الاحاد لا يعارض الاجماع
المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة
بينهما وولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لا نم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد
والبياض متضادان وبينهما واسطة ان يكون يجاذبين ولايته وعداوته واسطة احتج من زعم انه اي
مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقلي وهو قوله عليه السلم اية المنافق ثلث اذا وعد اخلف
واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة
نفيسة ثم اخلف لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث
اذا صارت معا ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا يرى ان
اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا في
قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا يكون
قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثاني عقلي وهو ان من اعتقد من العقلاء
ان في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه خال عن
اعتقاد فكذا الحال في من ارتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب
الذنب لانها اجلة وغير محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين
الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات وكافرا بالاجماع
لانهم اي الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر
وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام الردة ويدفنونه في مقابر المسلمين
مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة
المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه
ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة
لكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة
الايمان الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو
ان فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اي الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة
فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فيترك المختلف فيه ويؤخذ بالمتفق عليه قلنا
قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد اجمع قبله على انه اي المكلف

اما

كذب

احتجاج المعتزله

٢٨٢

المقصد الخامس

اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين
فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة
هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ
ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم
في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام
يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة
احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر
في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل
ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا فكفروا
الاصحاب في امور ستأتيك تفصيلها فعارضهم بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى
ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ
ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان لا
نكفر احدا من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما
بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي
صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين
الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة
الاسلام اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية
اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلم ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله
عليه السلم عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه
وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى
عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين
جاؤا اليه عليه السلم ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الاخرة
وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها
فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف
عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بها اي بالنبوة دليلا للعلم
بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عليه السلم
ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم يكن
ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر
الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم
على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية ايضا واذا عرفت هذه

الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها بجملة واضحة
فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسايل التى اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك
الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة مما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحقق
فيها وكل واحد منهما يدعى ان التاويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه
صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم و لنذكر الآن ما كفر به بعض
اهل القبلة و ننفصل عنها على سبيل التفصيل و فيه ابحاث الاول كفرت المعتزلة في
امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دايما بهذه الصفات الكمالية
التى هي العلم والقدرة والحيوة ونظايرها فمنكرها اى منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل
بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة بجاهل كذلك
فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل
من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما
اختلفوا فيه اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة
بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا
ايضا فيها الثاني من تلك الوجوه انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم
جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي واتباعه و
اما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه و جعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات
للشريك كما هو مذهب المجوس من حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر
و اما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم الايمان
وجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه
عليه واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فايدة في ذلك
الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا لقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل
كفروا لغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه
في دفعه الى الاستعانة بالملايكة و ايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي
الذى صار من ضرورات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذاك
الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه و من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر
الثالث قولهم بخلق القرآن و في الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا
آحاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اى المفترى يقال خلق الافك واختلقه
وتخلقه اي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع
من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا
وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا منع

الاجماع

الاجماع وعلى تقدير ثبوته يمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء اى
ثابت متقرر في الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا
قبل ابي هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعنى ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء
عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك
فذات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من
القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم
بما ذهبوا اليه و الالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مر عن قريب السادس
انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون
قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء وذلك في حقه تعالى محال فتعين انه في
الآية … فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول
الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون
العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغايب على الشاهد
اى طريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا
فاذا لم يحتج هي في حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو
كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور
اذ قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثاني
من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فيجوز
حينئذ اظهار المعجز على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه
تعالى فلا يبقى للمعجز دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق
عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر
من انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يجوز صدورها عنه عقلا الا انه يعلم
انتفاءه عادة كساير العاديات الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجز الثالث
اثبات الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفروا النصارى للقول بقدماء ثلثة
فكيف الستة او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه في مباحث
الصفات الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا
اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر قلنا ما
ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم
قد انتفت وما نتكلم به حروف واصوات اخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر
ايضا ولا مفر لكم الا ان يقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله
فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفر

ق

المجسمة لوجوه الاول ان تجسيمهم جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من
بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس
المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر وما لا
يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على ما أويل ولم يأول فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم
فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث قد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك
الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم
الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد
في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد
كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم
القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث
اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القرآن
على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء
العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا
للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة
فمن قبيل الآحاد فلا نكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة
لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني
الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين
يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هو اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة
لا يلزم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه
المسلم يا كافر فقد باء به اي بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على ان انكار
الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه
يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل
القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق
الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير
الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية
واليه الاشارة بقوله وسنزيد لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا اذا
فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق

المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد
خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب

على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من
المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد

المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا قال قوم

قال صدم الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص بقيد
العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة
اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف
بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة
بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام
في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من
قلده خاصة ويخرج الآمر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في
ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار
اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل
عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت
الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية
اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية
اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه لا بد عندهم في معرفته من معلم
وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال
بعضهم كهاشم الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم
وتابعيه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا ان نقول
اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما تبين من انه لا
وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول
انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو
الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين
وفاته عليه السلام الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل
الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا
الى سقيفة بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في
كل عصر الى زمننا هذا من نصب امام بيان لذلك اي لم يزل الناس على نصب امام
متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان
لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغنى عن نقله بالاجماع

فلا توفر للدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي
لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الثاني
من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون
واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر
انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات
والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما
هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل
الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء و
ما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب
وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى
نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله
ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب
الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين و
اعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه
اضرار ايضا لانه ينفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه
اضرارا من ثلثة اوجه الاول توليته الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه
وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما
سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث
انه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور حينئذ منه الكفر والفسوق فان
لم يعزل ضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة اذ يحتاج في عزله
الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصيبه اكثر بكثير من الاضرار
اللازم من نصيبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع من وجوب
نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول توفر الناس على مصالحهم
الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية فانه يجب عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة بهم
الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة
اليه انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني
لا انتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه
في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا
بل جائزا الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي
الناس فاقدها لم ياتوا بالواجب عليهم بل بغيره وان لم يقيموه اي وان لم يقيموا الفاقد

فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا
والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما ترى من ثوران الفتن والاختلاف
عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود
الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا تحافظ في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم
في دنياهم ودينهم وليس تشوفهم اي تطلعهم الى العلم موجب دينهم غالبا فيهم بحيث
يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما
يزع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن
الثاني لا نم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل ويكون ايضا بوصول احكامه
وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم
شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد
الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام على الامة عقلا
ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا
وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا
مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان
العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف
تحته ثم ظن بان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب
منع حكم العقل بالوجوب واخواته بل هي لا تستفاد الا من الشرع احتج الموجب لنصب الامام
على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف عليه
تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر
قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة
الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان
الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه
مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه
عليه والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال حجة الخوارج على عدم وجوبه
مطلقا انه نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه
لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك نعم ان اختار الامة
نصب امير او رئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان
يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على
عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا بقدم الاعلم
فان تساويا فالاورع فان تساويا فالاسن وبذلك يندفع الفتنة والتخالف واما القادحون

اى المفضلون منهم فقالوا تارة هو اى نصب الامام حال الفتنة يزيدها اذ ربما قتلوه لا
ستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار
شعائر الاسلام والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وقالوا تارة هو حال الامن وانما يجب
عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفى ذكر المذاهب لا تدل على
ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف الظاهر عبارة الابكار والنهاية المقصد الثانى
فى شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد فى الاصول
والفروع ليقوم بامر الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقائد الدينية مستقلا
بالفتوى فى النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد
وفصل الحكومات ودفع المخاصمات ولن يتم بذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة
وبتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك شجاع
قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات فى المعارك
كما روى انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين فى الصف قائلا انا النبى لا كذب انا
ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط فى
الامامة هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الآن مجتمعة واذا لم يوجد كذلك فاما ان يجب
نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها
فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب لا هذا ولا ذاك وحينئذ يكون اشتراطها مستلزما
للمفاسد التى يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها
نعم يجب ان يكون عدلا فى الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال فى اغراض
نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل
الصبى ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد
عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد
ويستنكفون عن طاعتها فهذه الصفات الثمانى او الخمس شروط معتبرة فى الامامة
بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه
وما تمسك به فيه مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها
دفعا للمفاسد التى تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى فى اشتراطها خلاف الاولى ان
يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله
عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضى الله عنه
استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا فى الامامة بمحضر الصحابة
فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا
اى المانعون من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل

على ان

على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اى جعله اميرا
على سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع
او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا
الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان يكون عالما
بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية
الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه فى دعوى الامامة والعصمة وبه قال
الغلاة ويبطل هذه الثلثة واشتراطها فى الامامة انا ندل عن قريب على خلافة
ابى بكر وكونه اماما حقا ولا يجب له شئ مما ذكر من تلك الصفات فان كونه هاشميا
ممتنع والآخرين لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية و
الاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط
العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم اى تعليم الناس المعارف
الالهية كما ذهبت اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين
اذ يجوز حينئذ خطاه فيما علم واما لجواز الخطاء على غيره فى الاحكام كما ذهبت اليه
الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر و
يتسلسل الجواب منع كون الحاجة الا لاحد مما ذكرتم بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون
الثانى من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فى جواب ابرهيم حين طلب الامامة
لذريته وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة الجواب لا نسلم ان الظالم من ليس
بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح المقصد
الثالث فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير
اماما بل لا بد فى ذلك من امر آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق
بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة
والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اى لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا
ثبوت امامة ابى بكر بالبيعة كما سيأتى احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول
الامامة نيابة الله والرسول فلا تثبت بقول الغير الذى هو اهل البيعة اذ لو ثبت
بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك اى اختيار اهل البيعة
للامام دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها اى بتلك النيابة كعلامات
سائر الاحكام وبالجملة فان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هى علامة
مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية الثانى لا تصرف لاهل البيعة
فى غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم يعنى انهم لا يملكون التصرف بانفسهم
فى امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم قلنا لما كان

وعليهم وبيعتهم امارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع بسقط
هذا الكلام اذ يصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا فينتقض
ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي
يجب اتباعه وان كانا لا يتصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه نريد ان الشاهد ليس له ان
يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له
حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث ان القضاء وكذا الحسبة
امور جزئية ولا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا
لا نسلم عدم انعقاد القضاء والحسبة بالبيعة للخلاف فيه وان سلم عدم انعقاده بها فذلك
عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول
بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه اي
دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على
امة في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره اولى من
غيره فيؤدي ذلك الى الفتنة ويعود نفعه ضررا وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من
تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما الخامس وهو
عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون
كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها
اهل البيعة فلا يثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابهما اي جواب الرابع كما قررناه وجواب
الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت
حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل
الحل والعقد واذا لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد
والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل
الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور
الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر
لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة
من اهل الحل والعقد فضلا عن اجتماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع
اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد
الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد
من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل
من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة لوجبت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت
اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل

الاجتهادية

الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد
تفحص عن المتقدم فامضي ولو اصر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفيء
الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف
العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد في امامين في صقع اي جانب متضايق الاقطار
لاداية وقوع الفتنة واختلال النظام اما في متسعها اي اما العقد لامامين في صقع متسع
الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع
الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين و
انتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى
الفتنة احتمل ادنى المضرتين قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد
الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين
شجاعا فهو امام يجب مطاوعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار وهو
خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا الى ثبوت
الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا مقتضي لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص
والاختيار والدعوة وهي ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف و
ينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة
المنصوص عليه واما الطريقان الاخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة
والخوارج والصالحية من الزيدية الى الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية
الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي المقصد الرابع
في الامام الحق بعد رسول الله صلعم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان
الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سياتي واما الاجماع
فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة الثاني الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة
ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع
علي معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها
مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام
وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر لانا
نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في امور الدين وفاطمة مع علو منصبها زوجته
والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولداه والعباس مع علو منصبه معه
فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن
عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال
لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي

والله لا يملان الوادي خيلا و رجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير
ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش ولو كان على امامة علي
نص جلي كما ادعته الشيعة لا ظهروه قطعا لا مكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم
اي عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فاني يتصور امتناع المنازع
معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي يدور على امور احدها ان الامام يجب ان يكون
معصوما لامامة وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة
علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة
وامامة ابي بكر انما تستند اليها اتفاقا الجواب ما مر من ان البيعة طريق صحيح لاثبات
الامامة ثالثها على افضل الخلائق بعد رسول الله ولا يجوز امامة المفضول مع وجود
الفاضل وسيأتي ذلك تقريرا وجوابا رابعها نفي اهليته للامامة عن ابي بكر بوجوه
الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل
البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون فحصر الظلم الكامل في الكفر وايضا فمنع ابو بكر
فاطمة ارثها لفدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها وقد كانت
فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة
لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان و
التعظيم فوجب ان ينفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله
عليه السلام فاطمة بضعة مني وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فيكون فاطمة صادقة
في دعواها الارث لان الكذب عمدا رجس ينافي العصمة وكذلك الخطاء فيه قلنا شرائط الامامة
ما تقدم وكان ابو بكر مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولانه كونه ظالما قولهم كان
كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة
بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الاية في منع
الارث قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه
على الاية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان
حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه
من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا
قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع
لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي
عليه السلام انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص
الله بهذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا

وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز
قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي قد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا
مساواة البعض الجملة في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الحنو
والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه عليه السلام نحلها اي اعطاها فدكا نحلة وعطية
وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له
اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية لان
شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين
في ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصوره عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل
وامرأتان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا
فذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة
على نفي اهليته للامامة انه لم يوله النبي عليه السلام شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين
الشرع والسياسات العامة لجمع كثير في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ
سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل
مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة
لكل الامة قلنا لا نسلم انه لم يوله شيئا بل امره على الحج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة
في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي فيه وانما اتبعه عليا
في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان
يتولاه الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امره الحج قولهم عزله
عن الصلوة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك
فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى
خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد
عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي
بالناس وربما خرج النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه
ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى
البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا
كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي عليه السلام ستر الحجرة ينظر
الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نفتتن من الفرح فنكص
ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى
الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روي

البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عايشة انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلي بالناس
في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان
ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون فصلوة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان
في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام
كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع
يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال للجدة سالته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب
الله وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله جعل لها السدس
قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي
كون جميع الاحكام عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل وانه
اي ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم و
احراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا يقبل توبة الزنديق
في الاصح وانما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد اوراه في المرة الثالثة من السرقة وهو راي
الاكثر من العلماء وتوقفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه ينبغي من المجتهد
البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة عمر مع انه
حميه وناصره ولي العهد اي عهد الامامة من قبله قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن
ابن ابي بكر في الحطيئة الشاعر فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه
اي على ابي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امراته
لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فاشار عمر عليه بقتله قصاصا فقال
ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لان وليت الامر
لاقيدنك به وقال عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها
فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم الى عمر من الاكاذيب الباردة فان عمر مع
كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع
وقد كان امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه
ذلك وانكاره قتل خالد اي عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى
اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة
رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد فتيقن انه ليس صاحبا له فتيقن
ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة
عنده واما قوله في بيعه ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل
الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد على اني اقدمت عليه فسلمت
وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته

للامامة

292

للامامة لا يعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وخامسها
اي خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي ادعاء النص على امامة
علي اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وان
لم يبلغنا بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول تقتضي باستخلافه على الامر عند
غيبته عنهم في حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند خروجه للغزوات لا يخل
بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى اي متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان
يخلي الامة بعد موته ابدا عن الخليفة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يقتدون به و
يرجعون اليه في مصالحهم وايضا شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى
قال انما انا لكم مثل الوالد لولده و علمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة ودابئ اداب
فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر
والعباس فتعين ان يكون في حق علي الجواب انه علم النبي عليه السلام ان الصحابة يقومون
بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من
الاحكام الشرعية بل وكلها الى اداء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع
ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن سترة عادة اذ هو مما
يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامر
كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونهم جمعا واحدا فاطاعوه
وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم
لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما شهد له بذلهم
الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب
في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احد منهم عند طول
النزاع في امر الامامة ما لكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم
انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا للضرورة فلا يلتفت الى
زعمه ولا يبالي بشانه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول
قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها
لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اي من الامور التي يعمها الاية
الامامة والخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة
الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او
الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة لان العام يتناول
جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثني كان تقدير الكلام اولى من
كل الوجوه والا كانت باقية على اطلاقها الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا

ول

الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف اى الاولى
والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب والناصر تقليلاً للاشتراك في
لفظ الولي وايضاً لم يعهد له في اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد في هذه الآية لعموم
النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض اى بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين
بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام وقد اجمع
ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان
في الصلوة راكعاً فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية وللاجماع على ان غيره كابي بكر
مثلا غير مراد فتعين انه المراد فيكون الآية نصاً في امامته والجواب ان المراد هو الناصر
والاول نظم الآية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه
ولان ما ذكرتم غير صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلاً في حقه لا ينافي شموله لغيره
ايضاً ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اى حمل الولي في الآية على الاولى
والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين
بالتصرف وغير مناسب ما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف
فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضاً ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه
الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلم احضر القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير
خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد عليها وقال الست
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد
بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه اى لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق
وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاول غير مراد ههنا
قطعاً فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عليه السلم لم يكن معتقاً
ولا حليفاً لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي
المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اى المعاني
المذكورة اشتركت في الولاية فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك
دفعاً للاشتراك اللفظي الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه
متواتراً مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن
بعضهم فيه كابن ابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان

علياً

علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان باليمن ورد هذا بان غيبته
لا ينافي صحة الحديث الا ان يروى هكذا اخذ بيد علي والحاضرون وقال وان سلم ان
هذا الحديث صحيح فرواته اى اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي الست اولى
بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر
بدليل آخر الحديث وهو قوله وال من والاه الى آخره ولان مفعل بمعنى افعل لم
يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى ماويكم النار هي موليكم اى مقركم وما اليه
مآلكم وعاقبتكم وقوله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضاً الناصر فيكون
مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضاً يدل
على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا
وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى الرجلين او الرجال وان سلم ان المولى
بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية
في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى
باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف
بل في امر ما ولصحة الاستفسار اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى افي نصرته او محبته او
التصرف فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط
امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على امامته الثاني من وجوه
السنة قوله عليه السلم لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون من موسى
سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي صلى الله عليه وسلم اذ لو لم يكن اللفظ محمولاً على كل المنازل
لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد
وفاته لو عاش هرون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني
في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان
يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجباً لنقصه والنفرة عنه
وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له بحكم المنزلة في النبوة
وانتفى ههنا بدليل الاستثناء قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال
بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى انه كان شريكاً له في الرسالة
ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي
الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلم
عملاً بالدليل باقصى ما يمكن الجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه

صحيح وان كان من قبيل الآحاد او نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد
استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث
ان عليًا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى في قومه حال
غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له
بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون حينئذ عدم
دوامه بعد وفات موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف
في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة
منفرا يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له
لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة
موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف
واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروك اي وان فرض
ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هرون كونه اخا نسبيا
ونبيا والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجيته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى
ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته
لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفي النبوة ههنا لاستحالة كون علي
نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة
قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث القاطع
المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي
وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المرسلين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد
الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص التي تمسكوا بها في امامة
علي كرم الله وجهه معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه
الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة واقل
الجمع ثلاثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد
على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها الثاني قوله قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي
الى ذلك القوم النبي عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا
كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي عليه السلام من هذه الآية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم
الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حيوته عليه السلام ولا علي لانه لم يتفق
له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من

من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم
الله اجرا حسنا الآية فهو اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب
الشديد احد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه
ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث لو كان امامة ابي بكر باطلة
لما كان ابو بكر معظما ممدوحا عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده
شرحا وبيانا في مسئلة الافضلية الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول
الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون فيكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة
حق علي ولم تعتقد الامة عليه كما يزعمون لكانوا شر الامم لكنهم خير امة يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس قوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد
فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب منه اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذي يستدلون
به على الافضلية كما سيأتي ولا من خبر المنزلة الذي مر وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم
التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عليه السلام
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين بالامر في مدة
ثلثين سنة بعده موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين
به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وفي ذلك دليل ظاهر على صحة خلافة
الخلفاء الاربعة الثامن انه عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى
به وما عزله كما هو تقريره فيبقى بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك
قال علي قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا تذنيب
امامة الائمة الثلثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه انما
كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها
يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله
عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون الحديث وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الى آخره وطريقه
المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعى في مرضه عثمان بن عفان وامره ان
اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر
فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة
فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون وفي حق عثمان وعلي البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى
بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص
وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم

افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأي غيره
في التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر
لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم
يعين احدا منهم الصلوة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب لما تشاوروا
اتفقوا على عثمان وتابعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي
المقصد الخامس في افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة
ابو بكر وعند الشيعة واكثر متاخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء
انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله بقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم
وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة وايضا فقوله
وما لاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان
النبي عليه السلام ربى عليا وهو نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك
الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عليه السلام [illegible] باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
عمم الامر بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل
ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتي الثالث
قوله عليه السلام لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم
عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله يأبى الله ورسوله
الا ابا بكر وفي معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة
في ايام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج
فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا
صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات السابع قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر
ثم عمر الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن
هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي
التاسع قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن
بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر
قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصي
الا ما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد

ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم لهم اي للشيعة
ومن وافقهم فيه اي في بيان افضلية علي مسلكان الاول ما يدل عليه اي على كونه افضل
اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة وهي قوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم و
نساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج قوله انفسنا لم يرد به نفس
النبي لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة
والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام وليس
نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به
في فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون
من الامة وقد منع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلين
عرفا منزلة نفسه عليه السلام لا خلوف فيه يدل عليه صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله
عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوي اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا
الطير فاتى علي واكل معه الطائر والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون
هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شيء لصحة التقسيم
وادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه
اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون
آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير
الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب بانه ما باشر قتله
فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا و
ايضا فمخصوص بالنبي اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خيرا
منه ويضعف حينئذ عمومه للباقي وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله
كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع
قوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي
علي بن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي
الكلام فانه يدل على انه خير من يتركه قاضيا لدينه ومنجزا لوعده وذلك لان قوله
يقضي مفعول ثان لاتركه او حال من مفعوله وحينئذ فلا يتناول الكل الخامس
قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه
كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية
الموافقة السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدي علي واجيب بما مر من انه لا يلزم
كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله
عليه السلام فيه انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت عائشة كنت عند النبي اذ اقبل علي

فقال هذا سيد العرب فقلت بابى انت وامى يا رسول الله الست سيد العرب فقال
الحدث اجيب بان السيادة هى الارتفاع لا الافضلية وان يسلم فهو كالخبر لا عموم له
فلا يلزم كونه سيدا فى كل شى بل فى بعض الاشياء الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله
اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيه واختار منهم بعلك
واجيب بان لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمة التاسع انه عليه السلام
لما اخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل لا دلالة
لاتخاذه اخا على افضليته اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالف والخدمة
العاشر قوله عليه السلام بعدما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية
اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا
فانه روي انه عليه السلام بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب
النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الى آخره
فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل
فى عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد فى غيره ويلزم منه ان
يكون افضل ممن عداه فقيل نفى هذا المجموع لا يجب ان يكون بنفى كل جزء منه بل يجوز
ان يكون بنفى كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا بل فى كونه كرارا
الحادى عشر قوله تعالى فى حق النبى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد
بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من
بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات
وايضا بداء الله بنفسه ثم بجبرئيل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره فقيل دليلكم
على ان المراد به علي معارض بما يدل عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم
من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثانى عشر قوله عليه السلام
من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى
فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى ابن ابى طالب فقد ساواه النبي عليه السلام
بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا فكذا من يساويهم واجيب بانه
تشبيه لعلي بكل واحد من تلك الانبياء فى فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة فى كل
فضيلة لكل واحد منهم وانما كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته
حينئذ لكل منهم فى فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع منعقد قبل ظهور
المخالف النابت على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثانى ما يدل عليه
اى على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بالكمالات
وقد اجتمع فى علي منها ما تفرق فى الصحابة وهى امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه

كان

كان فى غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على
ارشاده وكان فى صغره فى حجره وفى كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك الذكاء
دكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضى بلوغه فى العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته
فى كبره وكان يصل اليه فى اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء
يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم فيها جميعا فلا يعارضه كون افرضكم زيد واقرأكم
ابى فانهما يدلان على التفضيل فى علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى وتعيها اذن
واعية اى حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضى الاختصاص بما مدح
ولانه اى عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبه على ان قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان
اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التى اقرت عنده بالزنا وقال ان
كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما فى بطنها فقال عمر فى كل واحدة من القضيتين
لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين
اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما فى هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها
فلا يتجه عليه اعتراض ابى هاشم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على
ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت فى بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض
او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفى اى شى نزلت ويؤيده ان اول كلامه
مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطرة السليمة و
لان عليا ذكر فى خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما
لم يقع مثله فى كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه فى
الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة فى علم تصفية الباطن فان خرقة
المشايخ تنتهى اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان فى الفقه والفصاحة
فى الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذى تكلم فيه اولا وامر ابا الاسود الدؤلى
بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة ولا
فانه كان اعلم بها من غيره الثانى من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب
الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن فى المآكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى
قال للدنيا طلقتك ثلاثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يوثر المحاويج والمساكين
على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق فى الصلوة بخاتمه ونزل فى شانه
ما نزل على ما مر وتصدق ايضا فى ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه و
يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته

للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة
علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعه في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه قد
اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعابة وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان السادس
مزيد قوته حتى خلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة
الهية السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس
وان كان عم النبي لكن كان اخا عبدالله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام
الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما
سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد واولاده ممن اتفق الانام على فضلهم
على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان معروف
الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة في صحته فان معروفا كان صبيا
نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو
متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه
اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب
عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها اي مرجع الافضلية
التي نحن بصددها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب
للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام ومآثرها في تقوية الدين
ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان
عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى
بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته
واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال
على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة
يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية
يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع
على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا
وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب
تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت
الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع
بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك
لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله

رضي الله عنهم اجمعين

قال

قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة
لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير
مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان
مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى
ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من
فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا
المعنى ايضا المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم
كالامامية لانه يقبح عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس بعض احاد الفقهاء
والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون وقالوا
جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما
في غيره كما فيما نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية
كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول
في علمه وعمله هو بالزعامة (السيادة) والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها
اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما
اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب
المقصد السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه
وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى
بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم
واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد
احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم
ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله
ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح
ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم
في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون
من المطاعن ومنعه ذلك اي تيقنه بحالهم من الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان
ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي عنها فارجع

الغبء بالكسر الحمل والجمع الاعباء ١٢

اليها ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهاشمية من المعتزلة
انكروا وقوعها ولا شك انها مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة جمل والصفين و
المعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل
السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به اذ قال الشافعي وغيره من السلف
تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم او تحتمل لا
فباطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها
واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطا على رد
شهادة الفريقين قالوا وشهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون
فسق الجميع من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون لاحد الفريقين لا بعينه فلا
نعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا
علي لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب
الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة
وكثير من اصحابنا **خاتمة** للمرصد الرابع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه
قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمامور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب
واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض
كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا
ظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة
من الاصول قال الآمدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا
ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا
فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان يضمن
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك
وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه
مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب
كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن
المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله
شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة
الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يستقل بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد
نكير فكان اجماعا على جوازه ولوجوبه بعد علمه بان ما امر به معروف وان ما ينهى عنه منكر

افادة

وان

299

وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور والناهي
والمنهي شرطان احدهما ان نظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا
لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهارا لشعار الاسلام
نعم وجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش
عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة
ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه
تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والآخرين و
قوله عليه السلام من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليستترها بستر الله فان من ابدى
لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن
المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول
الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين و
الصلوة على نبيه محمد وآله وصحبه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين

تذييل للكتاب

في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول صلعم بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة
كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به
قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة
الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية
لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم
وذلك كاختلافهم عند قول النبي صلعم في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا
لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط
في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في
التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه و
كاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي
وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا
قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا
رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت
هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى
سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت

الاثر عن النبي عليه السلام كما مر وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف تقاتلهم وقد
قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا
مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة
وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد
ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان
ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلا
ايضا في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل
الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى
شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس
الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف
يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين
فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة
والخوارج والمرجية والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى
المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل
على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني
وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية
كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب
قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى
اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به
من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قايلا ان
المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره
بالشهادتين ولوجود ساير اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس
في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون
دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو
واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم
القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية
منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبتيه
اليه يصح نسبة النافي ايضا اذا بلغ في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين
له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما
اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم

المشاركون

الاشارة الى دفع ما تقول المعتزلة من ان المجوس مشاركون اهل السنة في قولهم بان الله خلق شيئا ثم انكره

المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح
والشرور اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء
الله في القدر ولا خصومة للقايل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن
يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل
والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب
على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه
اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القايمة بذاته
احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان
القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات الزايدة على
الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي
في الاخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة
والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتايب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم
بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا
منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني
شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع
الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة
كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي استناد افعال العباد الي
قدرهم وامتناع اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله
وذهبوا الى الحكم بتخطية احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان
لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة
والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين
اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمرية مثلهم اي مثل الواصلية
فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قصتي عثمان وعلي وهم منسوبون الي
عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد
المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذلية اصحاب ابي الهذيل بن حمدان
العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن
واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى
ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ
لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الاخرة وان اهل الخلدين ينقطع حركا
تهم ويصيرون الى جمود دايم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والالام

لأهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا
فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهي
الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمى المعتزلة
ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدري الأولى جهمي الآخرة و قالوا ان الله عالم بعلم هو
ذاته قادر بقدرة هو ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين
يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلاً بل جميع صفاته راجعة الى
السلوب والاضافات وقالوا انه مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه
المقالة هو العلاف و قالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر
والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل و
قالوا ارادته تعالى غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير
لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتأمل و قالوا الحجة بالتواتر فيما غاب
لا يقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء
لله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر
الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائة ومن اصحابه ابو يعقوب
الشحام النظامية اصحاب ابرهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية
طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في
الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب وعقاب
لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا
بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب و قالوا كونه تعالى
مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه و كونه مريدا لفعل العبد انه آمر به و قالوا الانسان
هو الروح والبدن آلتها و قد اخذه النظام من الفلاسفة الى انه مال الى الطبيعيين
منهم فقال الروح جسم لطيف سارٍ في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن
والسمسم و قالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب
هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض و قالوا
الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة و العلم مثل الجهل المركب و الايمان مثل الكفر في
تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول
الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة
لمتعلقها وعدم مطابقتها له و قالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على
ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما
على خلق اولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض فالتقدم والتأخر في الكمون

والظهور

والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز و
قالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف
الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه و
قالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما بحجة و
قالوا بالطفرة و مالوا الى الرفض و وجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص من
النبي على علي لكن كتمه عمر و قالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائتين وتسعة
وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق
الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و زادوا عليهم
ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد
صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم والاخبار
من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر
الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه
الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وابن حرب ووافقوا الاسكافية
و زادوا عليهم متابعة لابن المبشر ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس
والاجماع من الامة على حد الشرب خطاء لان المعتبر في الحد هو النص و سارق الحبة فاسق
منخلع عن الايمان البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو
الذي احدث القول بالتولد قالوا الاعراض من الالوان و الطعوم والروائح وغيرها
من الادراكات من السمع والرؤية يقع اي يجوز ان يحصل متولدة في الجسم من فعل الغير
كما اذا كان اسبابها من فعله و قالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن
الآفات و قالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن
ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا
للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المردارية
هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب لا فتعال من الزيارة وهو
تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب و
يظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا ويجوز ان يقع فعل من
فاعلين تولدا لا مباشرة قال و الناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة
كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال ومن لابس
السلطان كافر لا يوارث اي لا يرث ولا يورث منه و كذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية
كافر ايضا الهشامية وهو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان مبالغا في القدر
اكثر من مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لا استدلاله

موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل ولا
تقال آلف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم
وقالوا الاعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها و
لا تصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق
البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا
لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق
الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة
لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما الآن
ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوته في آخرها وقد افتتحها او لا
لشروطها فاول صلوته معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع **الصالحية** اصحاب
الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت
ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري
تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها **الحابطية** هو احمد بن خابط
نسب اتباعه الى الحابطية وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى
ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله
وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام
ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع
الاجسام واحدثها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون **الحدثية** هو فضل الحدثي
ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان
الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته
والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم في دار
النعيم التي ابتداهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب
وهي النار واطاعه بعضهم في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم
هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم
بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل
وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال
يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول
بالتناسخ **المعمرية** هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام
واما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا
كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عندهم من الاعراض

فكيف يقول انها من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم
الزماني والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع.
والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من
مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان **الثمامية** هو ثمامة بن اشرس النميري
كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن
اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص
ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة
من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون
في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة
الآلة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية
ولا فعل للانسان الا الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه
كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان
المأمون وله عنده منزلة **الخياطية** اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط
قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا
في حال العدم وجوهرا وعرضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس
حال العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال
نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه
عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه **الجاحظية** هو عمرو بن
بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة
وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة
في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته لفعله عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه
عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات طبائع
مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل
الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلهم
اي يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد مقلب تارة رجلا وتارة
امرأة **الكعبية** هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد تلميذ
الخياط وقالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق
لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه
كما ذهب اليه الخياطية **الجبائية** هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من
معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف

بها والعالم يفنى بفنائه ولا في محل عند ارادة الله فناء العالم والله متكلم بكلام مركب
من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه
لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا
مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات ويجب على الله لمن يكلف
اي للمكلف اكمال العقل وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو
اصلح له والانبياء معصومون وشارك ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة اباهاشم
ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه
تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به وجوز الايلام للعوض **البهشمية**
انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه
مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه
ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة
فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعدما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد
ما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة
ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا متناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس
قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما
لا سبيل اليه **الفرقة الثانية** من الفرق الاسلامية الشيعة

الفرقة الثانية

اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا
واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم
واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا
اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر **السبائية**
قال عبد الله بن سبا لعلي انت انت حقا فنفاه علي الى المداين وقيل انه كان
يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال
في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة
قال ابن سبا انه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة
علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض
ويملاها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين
الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك
طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل
من شخص الى آخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص آخر امامة **البيانية**
قال بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني الله على صورة الانسان ويهلك كله الا وجهه وروح
الله

النهد قبيلة في اليمن

جلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان **المغيرية**
قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان بل رجل من نور على رأسه
تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع
تاجا على رأسه وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه
اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه اي من عرقه بحران احدهما ملح
مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير وابصر فيه ظله فانتزع اي انتزع بعضا من
ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي
ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار اي الكفار من المظلم والايمان
اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع
علي عن الامامة على السماوات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها
وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط
ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر
وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي
مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقتل المغيرة لما قتل اختلف اصحابه فقال
بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان يقول به **الجناحية**
قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح
الله في آدم ثم شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد
الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا
القيمة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها **المنصورية**
هو ابو منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى
الامامة لنفسه قال الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور
وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ
عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء
ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن
ابي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار
بالضد اي رجل امرنا ببغضه وهو ضده اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا
الفرائض والمحرمات فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال
امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف و
الخطاب لوصوله الى الجنة **الخطابية** هو ابو الخطاب الاسدي عزا
نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه

قالوا الأئمة الأنبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اى زعموا ان الانبياء فرضوا
على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابنا
الله وجعفر الصادق آله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي وهولاء يستحلون شهادة
الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اى قتل ابي الخطاب معمر اى ذهب
الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا
والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وترك الفرايض وقيل الامام بعد
قتله بزيع اى ذهب طايفة اخرى الى ذلك منهم وقالوا ان كل مومن يوحى اليه متمسكين
بقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى بوحي من الله اليه وفيهم اى في اصحاب
بزيع من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية رفعوا
الى الملكوت وقيل هو اى الامام بعد ابي الخطاب عمر بن بنان العجلي الا انهم يموتون
اى يقولون بذلك

الغرابية قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب
والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي
الى محمد قال شاعرهم ؎ غلط الامين فجازها عن حيدره فيلعنون
صاحب الريش يعنون به جبرئيل

الذمية لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا
لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا لنفسه وقيل بالهيتهما اى قال
طايفة بالهية محمد وعلي ولهم في التقدم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية
وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء هما وفاطمة
والحسنان وهولاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية
لا مزية لواحد منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث

الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي قالوا
لله جسد اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو
طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلالا من كل جانب وله
لون وطعم ورايحة ومجسة بفتح الميم وهي الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم يريدون
بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اى غير ذاته تعالى ويقوم
الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما
تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس
للعرش بلا تفاوت بينهما اى على وجه لا ينفصل احدهما على الآخر وارادته تعالى
حركة هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث
لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره لما مر والاعراض
لا تدل على الباري انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها والائمة

معصومون

معصومون دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام
فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له
يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء ونصفه
الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما

الزرارية هو
زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله وقبلها اى قبل حدوثها له لا يكون
فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا

اليونسية
هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على العرش يحمله الملايكة وهو اقوى
منها اى من الملايكة مع كونه محمولا لهم كالكركي يحمله رجلاه وهو اقوى منهما

الشيطانية هو محمد بن النعمن الملقب بشيطان الطاق قال انه
تعالى نور جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها

الرزامية قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي
ابن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل
ويستحلوا المحارم وترك الفرايض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع

المفوضة
قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد اى الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو
الخلاق لها بما فيها وقيل فوض ذلك الى علي

البدائية جوزوا البداء
على الله تعالى اى جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له و
يلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور

النصيرية والاسحاقية قالوا
حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير
فكظهور جبرئيل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان
قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مويدين بتاييدات متعلقة بباطن
الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا
اطلقنا الالهية على الائمة الا ترى ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين
فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر

الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب
بالباطنية بقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد
منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر
والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مود الى ترك العمل بظاهره
وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من
قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان
اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط
وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع

اي الرسل سبعة آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد والمهدي سابع
النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ايمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر
من سبعة بهم يقتدي في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله
وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عنه اي عن الامام ويحمل علمه ويحتج به له
و ذو مصة يمص العلم من الحجة اي يأخذه منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة فاكبر
اي داع اكبر هو رابعهم برفع درجات المؤمنين و داع مأذون باخذ العهود
على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة
وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل
في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصايد حتى اذا احتج
على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب
الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود وقال الآمدي وانما سموا مثل هذا مكلبا
لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصايد على ما قال تعالى وما علمتم من
الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه
العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك
الذي ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة
وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طايفة
منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك
او تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسمعيلية لاثباتهم الامامة لاسمعيل
ابن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل
واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طايفة من المجوس راموا
عند شوكة الاسلام تاويل الشرايع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم وذلك
انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين
بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا
ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم ورأسهم
في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج
الطغام مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك
منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج
اي في موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه هواه
وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان
كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان

بهم يقتدى

الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في اوايل السور
وقضاء صوم رمضان للحايض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدهما دون الآخر
و وجوب الغسل من المني دون البول و عدد الركعات اي لم كان بعضها اربعا
وبعضها ثلثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون
في هذه الاشياء و يبطئون الجواب عليهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط
وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق
والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم أخذوا
من كل احد ميثاقا قد يحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حوالة على
الامام في حل ما اشكل عليه من الامور التي القاه اليه فانه العالم بها ولا يقدر
عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى
موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التأسيس
وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو ويكون سايقة له الى ما يدعوه
اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ
عن الاعتقادات الدينية وحينئذ اي وحين اذ كان حال المدعو الى ذلك
يأخذون في الاباحة والحث على استعمال اللذات وتاويل الشرايع كقولهم الوضوء
عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو
الحجة والصلوة عبارة عن الباطن الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء شيء من اسرارهم الى
من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس
بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة
علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا موالاة
الايمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة
التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم
ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات
يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته
للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما
خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه
ابدع النفس التي ليست بتامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه
فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولو تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام
الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدث بتوسطها الطبايع البسيطة العنصرية

خذوا

وبتوسط البسايط حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها
الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث
كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكاينات
وجب ان تكون فى العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق
ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى
العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكاينات وهى الامام الذى هو وصى الناطق وكما ان
تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق
والوصى وعلى هذا فى كل عصر وزمان قال الآمدى هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر
الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة الذى يودى عن الامام الذى لا يجوز خلو
الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم فى الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض
فى العلوم والخواص عن النظر فى الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضايحهم ثم انهم تفلسفوا
ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت
شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات و
صاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط دينى ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان
واتباعه **واما الزيدية** وهم المنسوب الى زيد بن على زين العابدين فثلث
فرق اصحاب ابي الجارود الذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه
شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبى فى الامامة على على وصفا لا تسمية و
الصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلى بعد النبى والامامة بعد الحسن والحسين
شورى فى اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا
فى الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن على الذى قتل بالمدينة فى ايام المنصور
فذهب طايفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن على بن الحسين
صاحب طالقان الذى اسر فى ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه فى داره حتى مات فذهب
طايفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمير صاحب الكوفة من احفاد زيد بن
على دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل فى ايام المستعين بالله فذهب
اليه طايفة ثالثة وانكروا قتله **السليمانية** وهو سليمان بن جرير قالوا الامامة
شورى فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين ويجوز امامة المفضول مع
وجود الافضل وابوبكر وعمر امامان وان اخطاء الامة فى البيعة لهما مع وجود على
لكنه خطاء لم ينته درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعايشة **البترية**
هو بتير الثومى وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا فى عثمان هذه فرق الزيدية و
اكثرهم فى زماننا مقلدون يرجعون فى الاصول الى الاعتزال وفى الفروع الى مذهب ابى حنيفة

الا فى مسايل قليلة **واما الامامية** فقالوا بالنص الجلى على امامة على وكفروا
الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا فى المنصوص
عليه بعده والذى استقر عليه رايهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده على بن موسى الرضا و
بعده محمد بن على التقى وبعده على بن محمد النقى وبعده الحسن بن على الزكى وبعده محمد بن
الحسن وهو الامام المنتظر ولهم فى كل من المراتب التى بعد جعفر اختلافات اوردها
الامام فى لخص المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ايمتهم حتى تمادى بهم الزمان
فاختلفوا وتشعب متاخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية
يعتقدون ظاهرها ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون
المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها
حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملحقة بالفرق الضالة **الفرقة**
الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق **المحكمة** وهم
الذين خرجوا على على عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف
رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبى صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته
فى جنب صلوتهم وصومه فى جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب
من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان
يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون فى العالم امام وكفروا
عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة **البيهسية** هو بيهس بن
الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن
وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق
وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور و
قيل لا حرام الا ما فى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية وقيل اذا كفر
الامام كفرت الرعية حاضرا او غايبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال
بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من
شراب حرام وقيل هو اى السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية فى اسناد
افعال العباد اليهم **الازارقة** وهو نافع بن الازرق قالوا كفر
على بالتحكيم وهو الذى انزل فى شانه ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا
ويشهد الله على ما فى قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق فى قتله وهو الذى
انزل فيه ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتى الخوارج
وزاهدها عمران بن حطان ٥ يا ضربة من تقى ما اراد بها ٥ الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا ٥
انى لاذكره يوما فاحسبه ٥ اوفى البرية عند الله ميزانا ٥ وكفروا الصحابة اى عثمان

الفرقة الثالثة الخوارج

اصناف الخوارج البيهسية منسوبة الى بيهس بن هيصم بن جابر

وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في
النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا بحرم التقية
في القول والعمل وبجواز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن
ان كان امرأة لم تجد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهي للمذكورين قال الامدي
واسقطوا حد قذف المحصن من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان
كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا الظاهر واطفال المشركين في
النار مع آبائهم ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر
النجدات هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين عذروا
الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف
فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما
رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا
فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما
معرفة الله ورسله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين بهم والاقرار بما جاء به الرسول
جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم
سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم
رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا راوا ان تلك الرعاية لا يتم الا بامام يحملهم
عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام
الباقية **الصفرية** اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في تكفير
القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه
وفي اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار ومنع التقية
في القول اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد
لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد
فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل يزوج المؤمنة اي
المعتقدة لما يعتقدونه من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية
الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار
غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب
دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم
عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة
قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف
ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم و

توقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف
اتباعه فيما يوحى اليه اي ترددوا ان ذلك جائز اولا وكفروا عليا واكثر الصحابة
وافترقوا فرقا اربعا الاولى **الحفصية** هو ابو حفص بن ابي المقدام
زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة
متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول الله او جنة او نار او بارتكاب
كبيرة فكافر لا مشرك الثانية **اليزيدية** اصحاب يزيد بن انيسة زادوا
على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه
جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب
الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كان او صغيرة الثالثة **الحارثية**
اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون افعال العباد مخلوقة
لله وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة **القائلون** بطاعة لا يراد بها
الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة **العجاردة**
هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر السبع من فرق الخوارج وزادوا على النجدات
بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل ان يجب ان يتبرأ عنه
حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال
المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى **الميمونية** هو ميمون بن
عمران قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى قدر العباد وبكون الاستطاعة قبل
الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة وقالوا
واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولاولاد
الاخوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد
الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا
يجوز ان يكون قصة العشق قرآنا الثانية من فرق العجاردة **الحمزية** و
هو حمزة بن ادرك وافقوهم اي الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا
اطفال الكفار في النار الثالثة منهم **الشعيبية** هو شعيب بن محمد
وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا
الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما
يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة **الخلفية** اصحاب خلف الخارجي
وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال
المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة **الاطرافية** هم على مذهب حمزة
ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه

من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم و
في القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي
القدرة المؤثرة عن العباد السابعة العلومية كالحازمية الا ان المؤمن
عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد
مخلوق لله تعالى الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم
قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد
مخلوق له التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت
ابن صامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من
اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال
سواء كانوا للمسلمين او المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام
ويقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلب بن
عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد
البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية وعداوة الى ان يدركوا ويرون
اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة
اربع فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم
امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان و
لا كفر الا من علم حاله من ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة
من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية
هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم اي الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات من المشركين
وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة
الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة
الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك
الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته
لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما
ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه
عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها فكذا نحن
فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه
فاذا فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة يصير
ست عشر ويتشعب من الثعالبة او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون و
فيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة مع

فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشر وايضا اذا اعتبر
فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار
احدى الاربعتين دون الاخرى تحكم محض الفرقة الرابعة من كبار
الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية
اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي اخره ومنه ارجئه واخاه
اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس
اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع
له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات
وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره
وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية
اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته
وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله خلق آدم
على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة
بالله وبرسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص
وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة
وبعث محمدا ولا ادري اهو الذي بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه
الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم مما ذكروه ان هذه الامور
ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان
يحكيه اي القول بما ذهب اليه عن ابي حنيفة رحمه الله ويعده من المرجئة وهو افتراء
عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا ف
اصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل الاسلام ولعل ذلك
لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئيا او لانه لما قال الايمان
هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس كذلك
اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان
المرجئ قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل
ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل
كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي
وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تعالى
لو عفا في القيمة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار

لا خرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان
من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد و
الخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب
ابى معاذ التومني قالوا الايمان هى المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص
والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا
بعضه اى ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق
وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه لما جاء به النبى
ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطمة
بل لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى وقالا السجود
للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه هى المرجية الخالصة ومنهم من ضم اليه
اى الى الارجاء القدر كالصالحى وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة

الفرقة الخامسة

من كبار الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم
موافقون لاهل السنة فى خلق الاعمال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد
يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة فى نفى الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى
الروية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث
الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب باى شئ
كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق
ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اى على
الزعفرانية وقالوا انه اى كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان
كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه فى نفيه واولناه بان هذه الصورة
حكاية اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف
والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال
مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا الفرقة السادسة

الفرقة السادسة

من تلك الفرق الكبار الجبرية الجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية
متوسطة اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت
للعبد كسبا فى الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبت
كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا موثرة
ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه
حادث لا فى محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم
والقدرة لو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الامدى لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله

الفرقة السابعة

قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخولهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه
ووافقوا المعتزلة فى نفى الروية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود
الشرع الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات و
مثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة مائلة بالتشبيه وان اختلفوا
فى طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما
تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام الى غير ذلك
ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم
لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين
الذين يزورونه فى الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفونى عن اللحية والفرج
وسلونى عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام قيل
هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وقيل بفتح الكاف والتشديد فقد ابى حنيفة وحله والذى دين
محمد بن كرام واقوالهم فى التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا ينتهى الى من يعبأ به
ويبالى بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو
مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملاء العرش
ام لا يملاه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش
واختلف ابعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا اهل هو
متناه من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط اولا اى ليس متناهيا بل هو
غير متناه فى جميع الجهات وقالوا يحل الحوادث فى ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها
اى على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه
حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول
سوى الوحى وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبهما اى صاحب
تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله ارساله لا غير
اى لا يجوز ارسال غير الرسول وهو حينئذ اى حين عزل الله ارساله مرسل فكل مرسل
رسول بلا عكس كلى ويجوز عزله اى عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه
لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد اى لا يجوز الاقتصار على
ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين فى عصر واحد كعلى ومعاوية
الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان
قول الذر فى الازل بلى اى الايمان هو الاقرار الذى وجد من الذرين قال تعالى لهم
الست بربكم وهو باق فى الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان
الانبياء لاستواء الجميع فى ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة فهذه هى

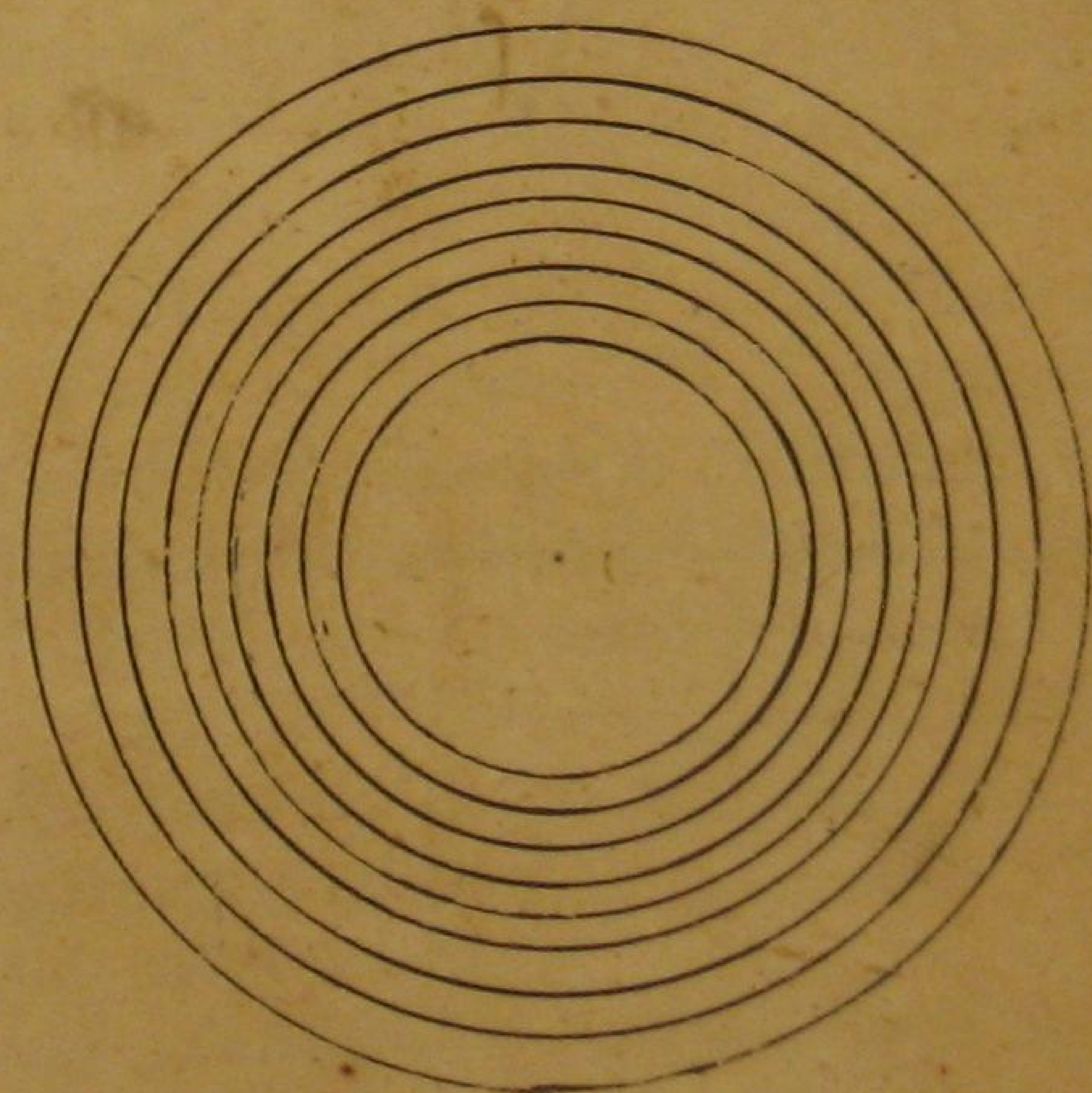
الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم فى النار و اما الفرقة الناجية
المستثناة الذين قال النبى فيهم فهم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف
من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث
العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه و وجود البارى خلافا للباطنية حيث
قالوا لا موجود ولا معدوم وانه غير خالق سواه خلافا للقدرية و انه قديم خلافا
للمغيرية القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال
خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للخابطية
حيث اثبتوا الهين ولا يحل فى شئ خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا
للكرامية ليس فى حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة ولا الانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا
شئ من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين فى الآخرة بلا انطباع
ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج فى شئ الى شئ ولا يجب عليه شئ
ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما
يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية ولا الزيادة والنقصان
فى مخلوقاته والمعاد الجسمانى حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق
الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها و خلود الكفار فى النار وجواز العفو عن المذنبين
والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد واهل بيعة الرضوان
تحت الشجرة و اهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق
بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر
احد من اهل القبلة الا بما فيه نفى للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او
انكار ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة او انكار لمجمع عليه كاستحلال المحرمات التى اجمع
على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر داخل فيما تقدم
ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف واما
ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء فى معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا
هذا قال المص وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى
ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا
للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن خطايانا فى
القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته
انه هو الغفور الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا وحسن توفيقه من كشف
مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب
الممل والايجاز المخل ومشيرين فى بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسولة

وما يمكن ان يتمسك به فى دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا
لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين
وقع الفراغ من تاليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل الشوال سنة سبع وثمانمائة
بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل
نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيد الانام
وآله الكرام وصحبه العظام
وسلم تسليما كثيرا كثيرا

عمله الكاتب الفقير الحقير الى الله الغني وهو
عبد العلي بن محمد بن ادريس البناء كان فى الطوع
غفر الله له ولوالديه فى اليوم العاشر
من شهر شوال سنة اثنتى وعشرين
وثمانمائة فى المدرسة الغياثية
ببلدة هراة
تم

[illegible]

[illegible]



وقيل الظن بمعنى اليقين والوجه
من الكشاف في سورة المطففين
اه ذكر

هر که خواهد قرآن را صحیح بخواند در این قصیده جمع کرده شده است

هرچه قاری را اهم باشد بدانی بی گمان نظم حافظ عزالدین را اگر خوانی ای جوان

چون که خواهی ابتدا کردن بقرآن پس بگوی تو اعوذ خویش بخوانش تا نباشی بر زیان

در اوایل هر سوره را هان تو بسم الله بگوی غیر توبه زانکه منزل نیست آنجا خود بدان

همچو تنوین نون اگر ساکن بود اظهار کن نزد همزه و هاء و حاء و عین و غین و خاء دان

در حروف یرملون ادغام کن در با تو قلب در بواقی پس باخفا خوان و با غنه عیان

نون و تنوین دانکه غنه بود در لام و را مختلف در واو و با در میم و نون با غنه خوان

نون اگر در مثل بنیان و صنوان اوفتد همچو در قنوان و در دنیا بود اظهار آن

لام بل هم لام هل هم لام قل در لام و را می شود ادغام نیکو خوان که تا یابی جنان

دال قد مدغم شود در دال و تا ای متقی تا ساکن هم شود در دال و تا و طا چنان

دال و اذ مدغم شود در ظا و ذال ای یار من لام ال در چهارده حرف شود هم مثل آن

تا و ثا و دال و ذال و را و زا و سین و شین صاد و ضاد و طا و ظا و لام نون از این بدان

در جو خلقکم بدان کادغام باید همچو در اول مثلین اگر نه مد بود ساکن در آن

میم ساکن مظهر است با واو و فا و نیز با مختلف باشد بدانش با نیفتی در زیان

بعد متحرک اگر بود هاء کنایت مثل له پس صله کن حرف ساکن گر باید بعد از آن

لام الله ار بود قبلش بضم و یا بفتح نیز مفخم گو و گر کسر است ترقیقش بخوان

راء مضموم است مفخم نیز اگر باشد بفتح راء مکسور است مرقق ای ظریف مهربان

راء ساکن را که قبلش فتح باشد یا بضم پس بتفخیم است و گر کسر است ترقیقش آن

لیک اگر آن کسر باشد عارض یا منفصل بعد را گر حرف استعلا بود تفخیم خوان

را اگر ساکن شود در وقف تفخیم است و یا بعد کسر و یاء ساکن گر نباشد بی گمان

حرف مد گر اوفتد با همزه یا ساکنی مد باید غیر آن نه مد بود ای راویان

دانکه از اقصای حلق است همزه و ها ثم الف وز میانه عین و حا آید بدان ای طالبان

عین و خا ادنی است فاتبت از اقصا واقع باشد در برابر از حنک زانجاش خوان

کاف از اقصا لسان و کام را از اسفل است جیم و شین و یا زبان و کام را میست از میان

اول حافه لسان را ضاد می آید برون میل دارد سوی اضراس از یکی سوی زبان

حرف لسان را از طرف لام است و نون و را است هم ثنایای علیا را از فوق نقش مرز ما ن

طا و دال و تا بود راس لسان را مخرجش هم اصول آن ثنایا

فا ز اطراف ثنایا علیا آید و نیز باطن السفلی شود مخرج مر او را از لبان

مخرج واو است و با و میم نیز از هر دو لب نظم حافظ عزالدین هم شد تمام ای مؤمنان

بجهد سیاد الورثی الحافظ
المشهور با میر عزالدین

المثلة العقوبة

علي بن ابي طالب باقر ... لتبقره في العلم اي توسعه فيه

الطلع اول ما يخرج من النخل

افتن الرجل في حديثه اذا جاء بالافانين

قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين

اي من كان ظالما من ذريتك لا يناله استخلافي وعهدي بالامامة وانما ينال من كان عادلا بريا عن الظلم وقالوا في هذا دليل على ان الفاسق لا يصلح للامامة وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا تجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدم للصلوة وكان ابو حنيفة يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي وحمل المال اليه والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالامام والخليفة كالدوانيقي واشباهه وقالت له امرأة اشرت على ابني بالخروج مع ابرهيم ومحمد ابني عبد الله بن الحسن حتى قتل فقال ليتني مكان ابنك رضي الله عنهم

هكذا في الكشاف

زيد بن علي اي زيد بن علي بن الحسين بن علي

على اللص المتغلب اللام للجنس وحمل اللام للعهد ... ووصفه باللص وايقاع الدوانيقي ... والتلقيب به من المبالغة في تحقير شانه ... منصب من انتصب للامامة المسلمين ذكر صاحب كامل التاريخ ان اسمه عبد الله وكنيته ابو جعفر ولقبه المنصور ومونا في خلفاء بني العباس وكان كريما وسماحه العطاء اعلم الناس بالحديث ذا راي وتدبير

ذكر في جامع الاصول ... المنصور ابا حنيفة رحمه الله الى العراق اراده على القضاء فابى فحلف عليه ليفعلن وحلف ابو حنيفة ان لا يفعل وتكررت الايمان بينهما فحبسه المنصور ومات في الحبس وقيل انه قتله ... ولم يصح

طيبي

الاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى النقل درجة بعد درجة من سفل الى علو فيكون استصعادا وبالعكس فيكون استنزالا للفاضل